

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३९ । अंक १२ । सप्टेंबर १९८६

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३९ । अंक १२ । सप्टेंबर १९८६

किंमत ४ रुपये वार्षिक वर्गणी ३० रुपये

आजीव सदस्य वर्गणी–

व्यक्ती : रु. ३००/– संस्था : रु. ५००/–

विनम्र निवेदन

वर्गणीत वाढ :

नवभारत हे मासिक गेली अनेक वर्षे आर्थिक झीज सोसून आम्ही चालवीत आहोत, हे आमचे वाचक जाणतातच. तथापि वाढत्या महागाईमुळे कागद, छपाई ह्यांच्या दरांना तोंड देणे दिवसेंदिवस आम्हाला अधिकाधिक अवघड होत चालले आहे. त्यामुळे अगदी नाइलाजाने नवभारताची वार्षिक वर्गणी ऑक्टोबर १९८६ पासून रु. ४५/– करावी लागत आहे. फुटकळ अंकाची किंमत वरील महिन्यापासून रु. ६/– राहील. ग्राहकांनी कृपया नोंद घ्यावी, ही प्रार्थना.

दिवाळी अंक :

नवभारत मासिकाचा या वर्षाचा दिवाळी अंक ऑक्टोबर व नोव्हेंबर १९८६ या दोन महिन्यांचा संयुक्त अंक असेल. तो नोव्हेंबर-मध्ये प्रकाशित होईल.

संपादक

संपादकीय पत्रव्यवहार :

मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :

श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले.

अनुक्रमणिका





नवभारत

सप्टेंबर १९८६

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **धोंडो विठ्ठल देशपांडे :** व्यासंगी समीक्षक; दत्ताश्रम, शिवाजी पार्क रोड नं. ४, दादर, मुंबई २८. ■ **म. अ. मेहेंदळे :** महाभारत विभाग, भांडारकर प्राच्यविद्या मंदिर, पुणे–४११ ०४४; निवास : बी ४, प्रबोधन हाउसिंग सोसायटी, ६१ / ९–१०, कर्वे रोड, पुणे–४११ ००४. ■ **अशोक चौसाळकर :** प्रपाठक, राज्यशास्त्र विभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर. ■ **रा. ना. चव्हाण :** दलितमित्र, सामाजिक कार्यकर्ते, सामाजिक चळवळींचे चिकित्सक अभ्यासक व लेखक; १३७८ रविवार पेठ, वाई–४१२ ८०३. ■ **रा. ग. जाधव :** मराठी समीक्षक, मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्यविद्याकक्षेचे प्रभारी विभागसंपादक, वाई–४१२ ८०३. ■ **अ. ना. ठाकूर :** मराठी विश्वकोशात भूविज्ञान, धातुविज्ञान व वातावरणविज्ञान इ. विषयांचे संपादक, वाई–४१२ ८०३.



संपादकीय

भारताच्या राष्ट्रीयतेला चालू असलेले जुने धोके

राज्यशास्त्रात ज्याला राष्ट्रराज्य (नेशन स्टेट) म्हणतात अशी राष्ट्रराज्ये जगात अस्तित्वात येऊन अडीचशेपेक्षा अधिक वर्षे होऊन गेली. राष्ट्रवाद हा ध्येयवाद प्रबोधन कालात उदयाला आला; याचे कारण यूरोपातील प्रादेशिक भाषा साहित्याच्या साक्षर भाषा होऊ लागल्या. त्या भाषा बोलणारे नागरिक म्हणजे सर्वसामान्य जनता राजकीय अस्मितेने प्रथम जागृत होण्याचा हा काळ होय. अतिप्राचीन काळी गणराज्ये होती. त्यांतील जनता राजकीय दृष्टीने अस्मितासंपन्न होती, असे गृहीत धरावेच लागते. परंतु ती गणराज्ये कालौघात लुप्त झाल्यानंतर राजांची सिंहासने निर्माण झाली. राजनिष्ठा हा सद्‌गुण मानला गेला. जनता ही सिंहासनांपुढे लोटांगण घालण्यात धन्यता मानू लागली. याच राजनिष्ठेच्या काळात धर्मपीठे आणि राजसिंहासने यांचा समन्वय व विरोध यांचे युग निर्माण झाले. धर्मपीठांच्या राजकीय शासनाची चढती तशी उतरतीही कमान इतिहासाने पाहिली. प्रबोधन युग हे धर्मपीठांच्या मान्यतेची अवनती होण्याचा काळ होय आणि याच कालखंडात राष्ट्रवाद हा इहवादी ध्येयवाद जन्माला आला. ब्रिटन, फ्रान्स, जर्मनी, इटली इ. यूरोपियन देशांमध्ये राष्ट्रवादाचा प्रभाव निर्माण झाला. राष्ट्रवादाचे राजकीय तत्त्वज्ञान प्रथम आधुनिक राज्यशास्त्रज्ञ मॅकिआव्हेली याने मांडले आणि जोसेफ़ मॅझिनी या इटालियन देशभक्ताने त्या राष्ट्रवादाला आदर्शवाद बनविले.

यूरोपियन राष्ट्रवाद हा एकभाषिक प्रदेशांचा राष्ट्रवाद होता. तो अमेरिकेमध्ये प्रविष्ट झाला. यूरोपातील भिन्न भिन्न भाषिक प्रदेशातील जनसमूह आपल्या भाषिक संस्कृतीच्या उच्च परंपरा घेऊन अमेरिकेच्या किनाऱ्यांवर उतरले व आतपर्यंत पसरले. त्या सर्वांच्यावर इंग्लंडचे प्रभुत्व स्थापन झाले. त्यामुळे यूरोपातील स्पॅनिश, इटालियन, फ्रेंच, जर्मन इ. जनसमूहांनी इंग्लिश भाषा आत्मसात करण्यास सुरुवात केली आणि ब्रिटनविरुद्ध सशस्त्र बंडाचा उठाव करून युनायटेड स्टेट्स ऑफ अमेरिका नावाचे एक अखंड राष्ट्र उभे केले. तात्पर्य, भारताशिवाय जगात जेथे जेथे राष्ट्रराज्ये निर्माण झाली, ती दोन-तीन अपवाद सोडल्यास एकभाषिक राष्ट्रे म्हणूनच अस्तित्वात आली. द्विभाषिक कॅनडा, त्रिभाषिक स्वित्झर्लंड असे काही थोडे अपवाद सापडतात.

परंतु भारतात जी राष्ट्रीयता उदयास येऊन विकास पावली तिच्या मुळाशी पश्चिमी राष्ट्रीयतेपेक्षा अगदीच निराळी प्रेरणा होती. संपन्न भाषा ही सांस्कृतिक मूल्यांचे भांडार असते. म्हणून पश्चिमी राष्ट्रवादामध्ये भाषिक संस्कृती हा राष्ट्रीय अभिमानाचा गाभा बनला. आणि त्याचे उत्कट आविष्करण जर्मन राष्ट्रवादामध्ये झाले. उलट भारतामध्ये कोणतीही एक प्रादेशिक भाषा वेगळ्या विशिष्ट सांस्कृतिक मूल्याचे भांडार म्हणून निर्दिष्ट करता येत नाही. भारताची वेगळी विशिष्ट एक संस्कृती सगळ्या भारतीय भाषांमध्ये अभिव्यक्त झालेली आहे. भारताच्या राष्ट्रवादाची प्रेरणा या व्यापक संस्कृतीमधून उद्भवली. ब्रिटिश साम्राज्यशाहीच्या विरोधी संघर्षाचे पर्व १८५७ सालापासून उदयास आले. १९४७ साली भारताचा स्वातंत्र्याचा लढा यशस्वी होऊन घटनासमिती किंवा संविधान समिती निर्माण झाली. स्वतंत्र झालेल्या भारताने निर्विवाद अशा बहुमताने किंबहुना ऐकमत्यानेच जगातील एक श्रेष्ठ संसदीय लोकशाही निर्माण केली आणि ती संविधान समिती समाप्त झाली.

१४ पेक्षा अधिक भाषिक प्रदेशांच्या ऐकमत्याने ही श्रेष्ठ संसदीय लोकशाही भारतीय जनता मोठ्या उत्साहाने सुमारे गेली ३५ वर्षे राबवीत आहे. या संघराज्यात जगातील सगळ्या धर्मांचे

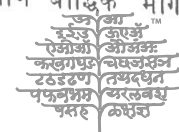
अनुक्रमणिका

जनसमाज मानवी मूलभूत हक्क समानतेने भोगत आहेत. हिंदू, मुसलमान, शीख, ख्रिश्चन, यहुदी, सवर्ण व दलित, आदिवासी इ. सगळे निरपवाद रीतीने समान मूलभूत मानवी हक्क भोगत आहेत. दुसऱ्या जागतिक महायुद्धानंतर जवळजवळ शंभर नवी मुक्त राष्ट्रे जन्माला आली. त्यांपैकी भारत हे एकच असे मोठ्या प्रचंड लोकसंख्येचे राष्ट्र आहे की, ज्यामध्ये संसदीय शुद्ध स्वरूपातील लोकशाही स्थापन झाली आहे. यूरोप आणि अमेरिका सोडली तर अशा व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या तत्त्वावर आधारलेली लोकशाही जगात कोठेही नाही.

यूरोपात लोकशाही राष्ट्रे आहेत; पण ती सगळी ख्रिश्चनधर्मीय आहेत. त्यांत ज्यू अत्यंत अल्पसंख्याक आहेत. अमेरिका खंडात युनायटेड स्टेट्स ऑफ अमेरिका आणि कॅनडा ही लोकशाही राष्ट्रे आहेत. परंतु तीही प्रामुख्याने ख्रिश्चनधर्मीयच आहेत. अत्यंत अल्पसंख्य ज्यूंचाही संपूर्ण नायनाट करण्याकरता नाझी जर्मनीने आटोकाट प्रयत्न केला. पश्चिमी राष्ट्रवाद ऐहिक असूनही धार्मिक परधर्मीय अल्पसंख्य हे त्या राष्ट्रवादाला खुपत असतात. परधर्मसहिष्णुता किंवा सर्वधर्मसमभाव आत्मसात केलेली हिंदू संस्कृती म्हणजेच भारतीय संस्कृती ही इहवादी धर्मातीत किंवा धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवादाचा विजयी ध्वज उभारू शकते, याचे उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे भारताची संसदीय लोकशाही होय. मानवी इतिहासातील ही अपूर्व घटना होय.

परंतु अलीकडे या अपूर्व घटनेला धोके उत्पन्न होऊ लागले आहेत; प्रचंड धक्के बसू लागले आहेत. हिंदु-मुस्लिम संघर्षाचा धोका सहा-सातशे वर्षांइतका जुना आहे. ब्रिटिशांच्या संकुचित अदूरदर्शी राजनीतीने तो धोका वाढविला आणि इहवादी भारताच्या अखंडतेला तडा गेला. पाकिस्तान व भारत अशी फाळणी झाली. सगळ्या भारतीय मुसलमानांनी या फाळणीची मागणी केली. पाकिस्तान निर्माण झाले. भाषिक प्रश्न उफाळून आला आणि पाकिस्तानची पुन्हा फाळणी झाली. पाकिस्तान व बांगला देश अशी दोन राष्ट्रे अस्तित्वात आली. या दोन राष्ट्रांमध्ये जेवढी मुसलमानांची संख्या आहे, तेवढीच भारतातही आहे. मुसलमानांची हिंदूंच्या मानाने सु. नवमांश संख्या भारतात असली तरी ती ८ कोटींच्या आसपास आहे. हिंदू आणि मुसलमान यांचे राजकीय हक्क समान आहेत. पाकिस्तान आणि बांगला देशामध्ये भारतीय मुसलमानांना नागरिक या नात्याने कधीही प्रवेश मिळणार नाही आणि कदाचित प्रवेश मिळाला तरी भारतातल्याप्रमाणे स्वतंत्र नागरिक म्हणून नव्हे. कारण तेथील नागरिकालाही मूलभूत नागरिक हक्क भोगणे मुश्किल झाले आहे. लष्करशाही तिथल्या नागरिकाला मुक्त होऊ देत नाही. इतर मुसलमान-धर्मीय राष्ट्रांमध्ये भारतीय मुसलमानाला नागरिक या नात्याने कधीतरी प्रवेश मिळेल काय ? तात्पर्य, भारत हीच त्यांची एक मातृभूमी होय. येथेच हिंदूंबरोबरच एकराष्ट्रीयत्वाच्या निष्ठेने आणि बंधुभावाने नांदण्याचा मूलभूत दृष्टिकोण त्यांनी हृदयापासून बाळगला पाहिजे. अजूनही भारतीय मुसलमान द्विधा मनःस्थितीत आहेत. जगातील इतर कोणत्याही मुसलमानी राष्ट्रातील नागरिकाला जे मूलभूत मानवी हक्क उपलब्ध नाहीत, ते ह्या भारतीय मुसलमानांना उपलब्ध आहेत. तरी त्यांची द्विधा मनःस्थिती त्यांना अस्वस्थ करीत आहे. याचा परिणाम ही अस्वस्थ स्थिती अधिक वाढत जाण्यात होणार आहे; कारण बहुसंख्य हिंदू संघर्षशील बनण्याचा धोका वाढू लागला आहे. हा धोका लक्षात घेऊन मुसलमानांमध्ये नवे नेतृत्व उभे राहिले पाहिजे. त्या नव्या नेतृत्वाने समान नागरिक कायद्याचा पुरस्कार केला पाहिजे. प्रतिगामी धर्मगुरूंचे, काजी आणि मुल्ला यांचे नेतृत्व झुगारले पाहिजे. असे नवे नेतृत्व मुसलमानांना मिळाले तरच हिंदू व मुसलमान यांचे मैत्रीचे आणि सहकार्याचे संबंध दृढ होऊ शकतील. सामाजिक जीवनात एकमेकांची समरसता उत्पन्न होऊ शकेल. एकमेकांचे कौटुंबिक जीवन समान पातळीवर येऊ शकेल. व्यापार व्यवहारामध्ये एकमेकांचे सहकार्य वाढत गेले म्हणजे कौटुंबिक जीवनात जवळीक उत्पन्न होऊ शकेल.

हिंदू व मुसलमान यांच्यामध्ये संघर्ष उत्पन्न करणारी मूलभूत गोष्ट म्हणजे धर्मभेद होय. धार्मिक भोळेपणा या संघर्षाला वाढवितो. या धार्मिक भोळेपणामुळे सांस्कृतिक आणि बौद्धिक मागासलेपण





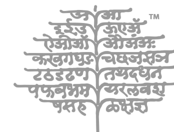
माणसाचे पाय पुढे पडू देत नाही. आधुनिक ज्ञानविज्ञानाच्या युगात हा धार्मिक भोळेपणा व तज्जन्य मागासलेपणा व्यक्तीला, समाजाला व राष्ट्राला दुर्बल करीत असतो. परंतु राजकीय व आर्थिक संबंध चांगले सुधारले म्हणजे धार्मिक भोळेपणा आणि तज्जन्य दुरावा नाहीसा होऊ शकतो. भारतातील मुसलमान जमात ही आर्थिक दृष्टचा आणि शैक्षणिक दृष्टचा अधिक मागासलेली आहे हे खरे आहे. परंतु धार्मिक दुरावा नाहीसा केल्याने आर्थिक सहकार्य उत्पन्न होऊ शकते.

मुसलमानांच्या शैक्षणिक मागासलेपणाला त्यांनी उर्दूला दिलेले अवास्तव महत्त्व हेही एक महत्त्वाचे कारण होय. अवास्तव महत्त्व म्हणण्याचे कारण असे की, मुसलमान भारतभर पसरले आहेत; उत्तर प्रदेश आणि मध्य प्रदेश या दोन प्रदेश राज्यांतील मुसलमानांची मातृभाषा उर्दू आहे. म्हणून तेथे उर्दूला महत्त्व देणे म्हणजे वास्तवतेला महत्त्व देणे होय. परंतु गुजरात, महाराष्ट्र, कर्नाटक, बंगाल इ. प्रदेशांतील मुसलमानांनी उर्दू भाषेचा आग्रह सोडावा आणि आपल्या प्रादेशिक भाषांना आपल्या शिक्षणात महत्त्व द्यावे. त्यामुळे हिंदू आणि मुसलमान जमातींमध्ये असलेला भाषिक अडथळा दूर होईल.

भारतीय राष्ट्रीयतेला दुसरा परंपरागत धोका म्हणजे सवर्ण हिंदू आणि दलित यांच्यातला दुरावा होय. महाराष्ट्रामध्ये हा दुरावा कमी होऊ लागला आहे; कारण बौद्धिक आणि मानसिक उच्च संस्कृतीच्या स्तरावर सवर्ण आणि दलित यांचे मनोमीलन होऊ लागले आहे. परंतु गुजरातमध्ये सवर्ण आणि दलित यांच्यातला संघर्ष गेली अनेक वर्षे विकोपाला गेला आहे. आंध्र आणि कर्नाटकमध्ये हा संघर्ष आता प्रदीप्त होऊ लागला आहे. शिक्षणात आणि राजकीय सेवाक्षेत्रात किंवा सरकारी सेवाखात्यात दलितांना ज्या सवलती दिल्या आहेत त्यांविरुद्ध पांढरपेशा व सवर्ण हिंदू लढू लागला आहे. दलितांमध्ये इतर मागासलेल्या जातिजमातींचाही समावेश करून त्यांना सवलती देण्याचे धोरण राजकीय सत्ताधारी अंमलात आणू पाहत आहेत. परंतु धार्मिक प्रथेमुळे दडपून ठेवलेल्या दलित जमातींना काही काळपर्यंत शिक्षणक्षेत्रात व सरकारी सेवेच्या क्षेत्रात राखीव जागा देणे, सवलती देणे हे सामाजिक न्यायाच्या दृष्टीने इष्ट ठरते. परंतु कुंभार, लोहार, साळी, कोष्टी, शिंपी इ. आर्थिक व शैक्षणिक दृष्टीने मागासलेल्या जमातींच्या मागासलेपणास सवर्ण किंवा पांढरपेशा ब्राह्मण, वाणी इ. जातिजमाती जबाबदार नाहीत. उद्योग आणि व्यापारात दलितांना कधी प्रवेश नव्हता. परंतु या दुसऱ्या प्रकारच्या जातिजमातींना कोणीही कधीही व्यापार-उद्योगात अडविलेले नाही. म्हणून त्यांना राखीव जागा आणि सवलती देणे हे ऐतिहासिक दृष्टीने समर्थनीय ठरत नाही. एवढेच नव्हे, तर त्यांना सवलती देण्याने दलितांच्या विकासास आवश्यक असलेले संरक्षण आणि तरतुदी अत्यंत अपुऱ्या पडतील. म्हणून राज्यकर्त्यांनी वेळेवर सावध होऊन हात आवरला पाहिजे; नाहीतर प्रगत जातिजमातींच्या विकासाला अडथळे आणि अडचणी निर्माण होतील. मागासलेले आणि दलित यांची मिळून ५०% पेक्षा अधिक संख्या होईल. त्यांची संख्या फुगत जाईल आणि राष्ट्राचे एकंदर आर्थिक विकासाचे मंदपणे चाललेले पाऊल रखडू लागेल; अडखळून आर्थिक विकास ठप्प होईल.



अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

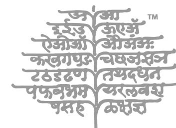

नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

गीतापूर्व महाभारत आणि गीतोत्तर महाभारत : एक नीतिपाठ—३

धोंडो विठ्ठल देशपांडे

अर्जुन कुरुक्षेत्रावर 'सेनयोरुभयोर्मध्ये' उभा राहिला आणि एकदम त्याच्यापुढे दोन धर्म उभे ठाकले. एक पौत्रधर्म आणि दुसरा सेनापतिधर्म. बरे, हे दोन्ही स्वतः परस्परविरोधी होते. पण संपूर्णपणे परस्परांहून विलगही नव्हते. एकाचे पालन केले की आपोआपच दुसऱ्याची अवज्ञा होत होती. आणि कोणत्यातरी एकाचा स्वीकार करणे अनिवार्य होते. यांपैकी पहिला होता व्यक्तिधर्म आणि दुसरा होता समूहधर्म. माणूस या दोन धर्मांच्या कात्रीत सापडला की त्याचा अर्जुन होतो. नीतिशास्त्र अशा वेळी स्पष्टपणे काहीच सांगत नाही. दोन्हीही पुण्ययान धर्म असतात, पण परिस्थितीच अशी विचित्र असते की, पुण्य 'अ' करायला गेले की 'क' पाप घडते; 'ब' केले तर पाप 'ग' चुकत नाही. आणि मग माणूस संभ्रमात पडतो. हॅम्लेटचे तेच झाले आहे. मॉरिस मेटरलिंकची 'मोना व्हेना'ही याच कात्रीत सापडलेली दिसेल. नीती फक्त निखळ बरे आणि वाईट सांगते. बरे ते ग्राह्य, वाईट ते त्याज्य. पण जीवनात बरे आणि वाईट या दोहोंत निवड करायची पाळी आली की माणूस स्वतः स्वार्थी असल्याशिवाय वाईटाची निवड करणारच नाही. तो जर स्वार्थी नसेल आणि त्याला दोन वाईटांपैकी एकाची निवड करायची पाळी येईल तर तो दोन्हींचा त्याग करील. दोन चांगल्यांपैकी कोणतेही चांगले स्वीकारले तरी नीतिशास्त्र त्याच्या आड येत नाही. पण एक धर्म करता दुसऱ्यातले कर्म उभे राहिले आणि दुसरा धर्म करायला गेले तर पहिल्यातले पाप भेडसावू लागले म्हणजे जीवनातील सनातन प्रश्न उभा राहतो 'किं कर्म किं कर्मेति?' अर्जुनापुढे हाच प्रश्न आहे. त्या प्रश्नाचे रूप समजण्यासाठी त्याच्या समोरील दोन्ही कर्तव्यांचे रूप समजले पाहिजे.

अर्जुनाचा पौत्रधर्म हा त्याचा व्यक्तिधर्म आहे (पौत्र या शब्दात इतर सर्व नातेसंबंधांचा समावेश आहे). त्याची ही जी नाती असतील ती सारी वैयक्तिक पातळीवरची नाती आहेत. त्यांच्याशी वैयक्तिक पातळीवर वागत असताना काही विशिष्ट नियमाप्रमाणे त्याला वागावे लागते. किंबहुना तसे वागल्याशिवाय या नातेसंबंधांना काही अर्थच उरत नाही. प्रारंभीच आपण एका छोट्या समूहातील व्यक्ति-व्यक्तींच्या व्यवहाराला नियंत्रित करणाऱ्या नियमांचा उगम आणि विकास पाहिला. अर्जुनाच्या या पौत्रधर्माचे नियमन ह्या नियमांप्रमाणे होते. सेनापती अर्जुन मात्र निव्वळ या नात्यांचा बांधील नाही. व्यक्ती म्हणून त्याच्या अहंच्या मर्यादांनुसार थोडा विस्तार झाला होताच म्हणूनच तर तो माझे कुळ आणि माझे आप्त या भाषेत बोलू शकतो. तसे नसते तर 'माझे' या शब्दाला अर्थच उरत नाही. सेनापती म्हणून त्याच्या अहंचा विस्तार अधिक झाला आहे. त्यात त्याच्याकडील साऱ्या सात अक्षौहिणींचा समावेश होतो. आणि या सातही अक्षौहिणी त्याच्या आप्तात मोडत होत्या असे म्हणता येत नाही. अर्थात त्या सातांपैकी काही त्याचे आप्त असतील पण बाकीचे सारे आप्तेतर होते. यापूर्वी याच मुद्द्याच्या चर्चेत महत्तम साधारण विभाजकाचा उल्लेख केला आहे. मम च्या मर्यादा ठरवण्याचा तो निर्णायक विशेष होय. अर्जुनाच्या बाल्यकाली त्याचा आणि कौरवांचा महत्तम साधारण विभाजक मोठा होता, कारण निसर्गाने दिलेल्या नात्यांवर स्वार्थाची पुटे चढली नव्हती. कालांतराने त्या दोघांतील परस्परसंबंध ही पुटे चढून चढून किटले— आणि इथेच तो म. सा. वि. लहान लहान होत गेला. तो लहान होताच त्याच्यातील कौरवांसंबंधीचे ममत्व थोडे कमी झालेले दिसेल. परंतु ते नष्ट मात्र झालेले नाही. कारण आपला आणि परावा नष्ट करण्याची प्रक्रिया फक्त ज्ञानी स्थितप्रज्ञालाच साधते. या




अर्थाने युधिष्ठिर ज्ञानी स्थितप्रज्ञ आहे; म्हणूनच तो भीमार्जुन आणि नकुल यांना एकाच ताजव्यात जोखून 'नकुलो यक्ष जीवतु' हे मागणे मागू शकतो. पण या युधिष्ठिराचे ममत्व तरी पूर्णपणे विरले आहे का? तसे ते नष्ट झालेले दिसत नाही. नाहीतर त्याच्या "वयम् पञ्चाधिकम् शतम्" चा काय अर्थ उरतो? त्यात गहन असे काही नाही. काही किमान कर्तव्ये कुळासाठी करावी लागतात. ती प्राथमिक कर्तव्ये असतात. लहान्या समूहाच्या अनुबंधात त्यांना नीति-नियमांचे रूप येते. पण ज्या वेळी समूहाच्या मर्यादा विस्तृत होतात आणि सारे विश्व त्यात सामावते त्या वेळी ही बदललेली परिस्थिती त्याच्यापुढे महाकर्तव्ये आणून उभी करते. त्या महाकर्तव्यांचा त्या लहान कर्तव्यांशी संघर्ष आला की, एखादा युधिष्ठिरच भीमार्जुनाचा त्याग करून नकुलाची निवड करू शकतो, आणि एका कुत्र्यासाठी स्वर्ग नाकारतो. बाकीच्या माणसांना हे साधत नाही.

त्यांना हे का साधत नाही? युधिष्ठिर यमधर्माचाच अवतार म्हणजे कालपुरुष असल्याने त्याला मरणाची भीती नाही– इथे असो, तिथे असो त्याचा विनाश संभवतच नाही. नीती हे शाश्वत दाखवणारे होकायंत्र असते. म्हणूनच नीतिमान माणसे शाश्वताचे यात्रेकरू ठरतात. विश्वमांगल्याच्या मार्गावरील हे पांथस्थ अमर ठरतात ते यामुळे. युधिष्ठिर या सर्व नीतिमंतांचे प्रतीक असल्यामुळे अमर आहे. तो कोणत्याही परिस्थितीत आत्मनिरपेक्ष निर्णय घेऊ शकतो. असा निर्णय घेण्यासाठी माणूस नुसता निर्भय असून चालत नाही; तो 'अकुतोभय' असावा लागतो (ज्या ठिकाणी भयाच्या संकल्पनेचाच अभाव आहे असा). अभय हे दैवी संपतचे पहिले लक्षण आहे ते उगीच नव्हे. सारीच माणसे अशी वागू शकत नाहीत. त्यांपैकी क्रियानष्टांबद्दल बोलायलाच नको. त्यांची सुरुवात 'अहं' पासून होते आणि शेवटही 'अहं' मध्येच होतो. गीता "ईश्वरोऽहमहंभोगी" या शब्दांत त्यांचे वर्णन करते. धृतराष्ट्राची विल्हण या जातीतली. पण हे जरी सोडले तरी इतर अनेक उरतात. त्यांचा 'अहं' संपूर्णपणे सुटलेला नसतो, पण विश्वमांगल्यही त्यांना कळते, आणि म्हणून त्यांना दोन्हींची आस असते. त्यांना जगाचेही कल्याण हवे असते आणि त्याचबरोबर स्वतःचेही अनहित व्हावे हे त्यांना मान्य नसते. अर्जुन या जातीतला आहे. किंबहुना जगातील बहुतांश माणसे अशीच असतात. त्यांना आदर्शांची ओढ असते, पण त्याचबरोबर अहंच्या विकारातून त्यांची सुटका होत नाही. म्हणूनच अहंकेंद्रकर्तव्य आणि विश्वकेंद्रकर्तव्य यांच्या सामन्यात ती नेहमी दिङ्मूढ होतात.

इथे अहंकेंद्र आणि विश्वकेंद्र असे दोन शब्द आले आहेत. पण विश्वकेंद्र ही संकल्पनाही सिद्ध करण्यासाठी कोणत्यातरी अहंचा कर्ता लागतो. कारण ती काही अवकाशातून सिद्ध होत नाही. तसे जर होते तर मग भगवंताला जगन्मांगल्यासाठी आपले प्रेषित इथे पाठवायचे काहीच कारण उरले नसते. त्या प्रेषितांपैकी ज्यांनी ज्यांनी, त्यांनी सांगितलेली नीती म्हणजेच व्यक्तिनीती तंतोतंत पाळली, त्यांचा त्यांचा अंत त्यांच्या काळातील समाजाने म्हणजेच समूहनीतीने घडवून आणलेला दिसेल. ख्रिस्त क्रूसीफाय झाला, मन्सूरला सुळावर चढून जळावे लागले, सावाना सेलाची हकिगत वेगळी नाही. मग या प्रेषितांचे तत्त्वज्ञान यशस्वी केव्हा झाले? समाजाच्या अनीतीला प्रतिकार करण्याची क्षमता असलेला समूह त्यांनी निर्माण केला तेव्हा. म्हणजेच विश्वमांगल्याच्या तत्त्वज्ञानालादेखील एका मोठ्या गटाविरुद्ध, एका लहान गटाच्या मदतीने लढावे लागते. काही प्रेषित अहिंसेने लढले, इतरांनी हिंसा केली असेल; पण अहिंसा असो वा हिंसा असो, त्या दोहोंचा हेतू सर्वांच्या बाबतीत स्वार्थनिरपेक्ष विश्वमांगल्य हाच होता. सामर्थ्यहीन प्रेषितांचे काय होते हे इतिहासाने नमूद करून ठेवलेले नाही. पण इतिहासातील त्यांचा अनुल्लेख त्यांचे अपयश न सांगता सांगून जातो. आपण निखळ शिवाची पूजा न करता नेहमी सांब-सदाशिवाची पूजा करतो त्याचे कारण हेच. ("अंबया सहितः सांबः।" आणि अंबा म्हणजे शक्ती. सांबाची पिंडी हे शिवशक्तीच्या मीलनाचे प्रतीक होय.) थोडी-बहुत शक्तीची उपासना केल्याशिवाय शिवसुद्धा सिद्ध होत नाही हाच या सर्वाचा अर्थ. म्हणूनच अगदी युधिष्ठिर जरी झाला तरी त्यालाही शेवटी जगत्कल्याणासाठीसुद्धा शस्त्र उचलावेच लागते. नेहमीच ते वापरावे लागते असे नाही. नुसते उगारून काम भागले तर ठीकच, तसे न झाले तर अखेरचा उपाय

अनुक्रमणिका

म्हणून त्या शस्त्रांना हिंसाही करावी लागते. ती करीत असता विचारी मनाला हिंसा, अहिंसा, विवेक स्फुरतो आणि परत प्रश्न उभा राहतो 'किं कर्म किं कर्मेति ?'

इथे अहिंसा या विश्वमांगल्याच्या एका प्राणभूत मूल्याचा विचार केला. त्याच्याच इतर मूल्यांसंबंधी हे असेच प्रश्न उद्भवू शकतात आणि नेहमी उद्भवतात. त्या सर्वांचे विवेचन इथे करावयाची गरज नाही. बरे, हा नेहमीच अमूर्ता-अमूर्तातील संघर्ष नसतो. कधीकधी काही अमूर्त आदर्शच मूर्तरूप घेऊन जगन्मांगल्याच्या विरुद्ध उभे राहिलेले दिसतात. भीष्माचार्य हा एक जीवनमूल्यांचा आदर्श आहे, पण उभा मात्र आहे कौरवांच्या बाजूने. अशा वेळी काय करावयाचे ? प्रश्न निर्माण होतो तो इथे. अशा वेळी सत् काय आणि असत् काय हे अगोदर ठरवावे लागते. आणि ते ठरले की, स्वतःचा विचार न करता ठामपणे सत्‌ची बाजू घेण्याशिवाय गत्यंतर उरत नाही. अनेक वेळा या सत्‌ची बाजू घेत असताना त्या असत्‌च्या बाजूला जर काही आदर्श उभे असतील तर त्यांचाही विरोध करावाच लागतो. अशा या सत् आणि असत्‌च्या लढाईला जगात नेहमी दोन गटांच्या संघर्षाचे रूप येते. त्यात अनेक वेळा अत्यंत स्वच्छ माणसालाही गावाच्या श्रावणीबरोबर अनिच्छेने पंचगव्य घ्यावे लागते. ते जर न घेतले तर असत्-विरोधी लढा देणाऱ्या गटाचे गटत्वच धोक्यात येऊन असत्‌चा विजय होण्याचा संभव असतो.

या सर्वांचा विचार करून भगवंताने अर्जुनाला गीता सांगितलेली दिसते. ते अठराही अध्याय आजच्या रूपात त्या भलत्याच जागी आणि त्या अवघड वेळी सांगितले असे समजायचे कारण नाही. पण अर्जुनाचा प्रश्न आणि कृष्णाचे उत्तर ही दोन्ही अस्थानी किंवा अकाली आहेत असे मात्र वाटत नाही. (पहिल्या महायुद्धातील एक प्रख्यात जर्मन सेनापती फाँ मोल्टके फ्रॅन्को, प्रशन युद्धातील फाँ मोल्टकेचा पुतण्या, याला तत्त्वज्ञानाचा नाद होता. त्या युद्धातील एका लढाईत किती माणसे बळी द्यायची याच्याच ऊहापोहाचा स्वतःशीच अतिरेक केल्यामुळे त्याने एक लढाई घालवल्याचा उल्लेख इतिहासात आहे.)

कृष्णाने गीता सांगितली, अर्जुन युद्धाला तयार झाला आणि अठरा दिवस युद्ध झाले. युद्धाच्या पहिल्या दिवसापर्यंत पांडवांनी नीतीचा भंग कुठेही केलेला नाही. युधिष्ठिराने तर स्वार्थत्यागाची परासीमा कृष्णशिष्टाईत गाठलेली दिसेल. खरे म्हटले तर, खुद्द धृतराष्ट्रानेच युधिष्ठिराला इंद्रप्रस्थाकडील खांडववन वगैरे भाग राज्य म्हणून तोडून दिला होता. राज्याची विभागणी होत नाही, एकदा केलेल्या वाटपाचे पुनर्वाटप होत नाही हे माहीत असताना कृष्णशिष्टाईत त्याने फक्त पाच भावांच्या नावाने पाच गावे मागितली होती. "इंद्रप्रस्थं वृकप्रस्थं जयन्तं वारणावतम् । देहि मे चतुरो ग्रामान् कञ्चिद् एकं तु पञ्चमम् ।।" ही यादी देतानाही त्याने चार भावांच्या नावाने चार गावे आणि स्वतःसाठी दुर्योधन देईल ते पाचवे अशी मागणी केली आहे. याला नीतीची परासीमा नाही तर काय म्हणायचे ? अशा या पांडवांचे युद्धकाळातले कर्तृत्व मात्र अचाट आहे. बिचारे नकुल आणि सहदेव– त्यांचे नावच घ्यायचे कारण नाही. पण धर्म, भीम आणि अर्जुन या तिघांच्या हातून आपल्या गीतापूर्व नीतिमत्तेला हरताळ फासला गेला आहे. अर्जुनापासूनच सुरू करूया. भीष्म कसे मेले ? त्यांना अर्जुनाने कसे मारले ? त्याच्या गीतापूर्व नीतिमत्तेशी त्याने केलेला भीष्मवध सुसंगत वाटतो का ? हे प्रश्न उत्तरे अपेक्षीत नाहीत. धृष्टद्युम्नाने द्रोणाचार्यांना कसे मारले ? केव्हा मारले ? आधी अश्वत्थामा नावाच्या हत्तीला मारून मुद्दाम एक भुमका उठवली गेली. 'अश्वत्थामा हन्तः' ही बातमी खरी आहे, की खोटी आहे हे कोणाला विचारायचे ? तर सत्यसंगा युधिष्ठिरच खरे बोलेल म्हणून द्रोणाचार्यांनी त्याला विचारले. आणि युधिष्ठिर म्हणाला– 'अश्वत्थामा हन्तः । नरो वा कुंजरोवा'. हे सारे कृष्णाचे कारस्थान होते असा प्रवाद आहे, असेलही; पण न जाणता का होईना युधिष्ठिराकडून खोटे बोलले गेले. ते ऐकताच द्रोणाचार्यांनी शस्त्रे खाली टाकली आणि अशा परिस्थितीत धृष्टद्युम्नाने त्यांचा शिरच्छेद केला. यात कोणते धर्मयुद्ध घडले ? असे म्हणतात की, पूर्वी धर्माचा रथ जमिनीच्यावर चार बोटे चालायचा, या असत्यानंतर तो जमिनीवर चालू लागला. (कदाचित युधिष्ठिररूप शुद्ध सत्त्वांशाचे अस्तित्व व्यासांच्या वास्तव दृष्टीला खटकले असावे. म्हणूनच त्यांनी या तमांशाची त्यात भेसळ करून त्याला

वास्तवातीत माणसांच्या मालिकेत आणून बसवलेले दिसते.) कर्णवधाचा उल्लेख मागे आलेला आहेच. भीष्म शिखंडीच्या रूपाने आपले मरण आपल्या समोर उभे आहे हे माहीत असताना त्याच्यावर शस्त्र उचलीत नाहीत. या पार्श्वभूमीवर, निःशस्त्र कर्णावर अर्जुनाने केलेले शराघात कसे दिसतात ? त्यात कोणता धर्म दिसतो ? नीतीची कोणती प्राणभूत तत्त्वे दिसतात ? धर्मार्जुनांचे हे झाले. भीम राहिला. त्याच्या नीतीची परीक्षा भीम–दुर्योधन गदायुद्धात झाली. गदायुद्धात कमरेखाली आघात करीत नाहीत. तरीही भीमाने दुर्योधनाची मांडी फोडून त्याला मारले. त्याचे समर्थक सांगतात की, त्याने त्याची मांडी फोडण्याची प्रतिज्ञा केली होती. पण अशा नीतिविरोधक प्रतिज्ञा करून कुणालाही कोणत्याही अनीतीचे समर्थन कुठेही आणि केव्हाही करता येईल. भीमाची नीती दुर्योधनवधात उजळून उठत नाही. आणि म्हणूनच कदाचित बलराम दुर्योधनवधाचा प्रकार पाहिल्यानंतर भीमावर संतापला. पण याहीपेक्षा एक भयंकर प्रकरण. ते दुःशासनाच्या रक्तप्राशनाचे. त्याला मारल्यानंतर भीमाने सर्वांसमक्ष त्याच्या रक्ताचे आचमन घेतले आहे. हे नररक्ताचे आचमन होते एवढे लक्षात ठेवायला हवे. त्या काळी नरभक्षणाला जबर शिक्षा होती, नरभक्षकांना राक्षस म्हणत असत. कल्याण-पादाला राक्षसत्वाचा शाप मिळाल्यानंतर त्याला राज्य सोडावे लागले, राणी सोडावी लागली असे सांगतात. त्याचीच राणी मदयंती. तिच्या पोटी वसिष्ठाकडून नियोगाने पुत्रोत्पत्ती करवून त्याला आपला वंश चालवावा लागला. भीमाने किती भयंकर कृत्य केले होते याची कल्पना यावी म्हणून वरील दाखला दिला. भीमाच्या या कृत्याचा साधा निषेधही युधिष्ठिर किंवा कृष्ण यांनी केलेला नाही.

हे सारे पाहिल्यानंतर एक शंका येणे साहजिक आहे. कृष्णाने पांडवांना नीतीकडून अनीतीकडे नेण्यासाठी का गीता सांगितली ? तसे जर असेल तर प्रश्नच मिटला. पण तसे नसेल तर भगवद्गीतेचा अर्थ लावण्यात आपण कुठेतरी चुकत आहोत. स्वतः कृष्णाने आपल्या अर्जुनाशी झालेल्या संवादाचे वर्णन 'धर्म्यसंवाद' म्हणून केले आहे. टिळकही गीता-रहस्याचे इंग्रजी नाव "The Hindu philosophy of Life, Ethics and Religion" असे देतात. अर्थात गीतेमध्ये या तिन्ही गोष्टींचे वर्णन आले आहे हे नक्की. पण गीतेचा मूळ उद्देश काय ? युद्ध नाकारणाऱ्या अर्जुनाला युद्धासाठी प्रवृत्त करणे हा त्या संवादाचा मूळ उद्देश होय. त्या संवादातून जर कोणी फक्त संन्यासयोगाचा अर्थ कथित असेल तर कुठेतरी चुकते आहे हे नक्की. युद्ध कशासाठी ? राज्यप्राप्तीसाठी युद्ध. तो हेतू सिद्ध करण्यासाठी उपदेश करीत असताना त्या अनुषंगाने मोक्षादींचा उल्लेख येईल किंवा आला असेल पण तो काही गीतेचा मूळ उद्देश होऊ शकत नाही. वरे, अर्जुनाचा प्रश्नही ज्ञान, संन्यास, मोक्ष यांसंबंधी नाही. त्याचा प्रश्न कर्तव्याकर्तव्यासंबंधीचा आहे. त्या कर्तव्यांचा संबंध व्यक्ती व समूहाशी येतो. जर या दोहोंमध्ये विरोध आला तर काय करायचे हे सांग ही त्याची शंका आहे. म्हणूनच कृष्ण भगवद्गीतेत व्यक्तिकेंद्र कर्तव्याच्या मर्यादा सांगत असताना दिसतो. ज्या वेळी माणूस व्यक्तिकेंद्र कर्तव्य करीत असतो त्या वेळी नेहमी त्याचा स्वार्थ त्यात गुंतलेला असतोच. ज्या वेळी तो एखाद्या समूहाचा घटक म्हणून उभा राहतो त्या वेळी समूहाचा स्वार्थ वलवान ठरतो आणि त्या मानाने व्यक्तीचा स्वार्थ अधू होत जातो. समूह जसा जसा मोठा होतो तसे तसे व्यक्तिस्वार्थाचे हे परिमाण कमी झालेले आपल्याला दिसेल. ज्या क्षणी माणूस विश्वात्मक होतो त्याच क्षणी त्याचा स्वार्थ शून्यावर येऊन वसतो. तर्कशास्त्राच्या परिभाषेत, असे म्हणणे चूक आहे. अगदी काटेकोरपणे बोलायचे तर स्वार्थ शून्याकडे कलतो, 'Tends to Zero' असेच म्हणावे लागेल. स्वार्थाचा आविष्कार नेहमी कर्म-फलात होत असतो. म्हणूनच कदाचित भगवद्गीतेत कर्मफलत्यागाचा महिमा गायला गेला असावा. तत्त्व-ज्ञानाच्या परिभाषेत ते बरोबर आहे. ज्या समूहातील नेतृत्व व्यक्तिगत स्वार्थाचा त्याग करू शकत नाही, त्या समूहाच्या सामूहिकतेला आणि म्हणूनच त्याच्या अस्तित्वालाच धुपणी लागल्याची उदाहरणे जगाच्या इतिहासात नमूद आहेत. पण व्यावहारिक भाषेत याचा अनुवाद काय होतो ?

गीता हा अनुवाद करून सांगते, निदान सुचवते हे तिचे माहात्म्य होय. धृतराष्ट्राने संजयाला प्रश्न

अनुक्रमणिका

विचारीत असताना कुरुक्षेत्रावरील समोरासमोर उभे राहिलेल्या दोन पक्षांचा उल्लेख ' मामकाः ' आणि ' पाण्डवाः ' म्हणून केला आहे. ' मामकाः 'चा अर्थ माझ्या बाजूला असणारे. याचा अप्रत्यक्ष अर्थ ' माझे ' असा होतो. पण तो झाला अप्रत्यक्ष अर्थ. त्या शब्दाच्या वाच्यार्थाला इथे महत्त्व आहे. माझ्या बाजूचे हे सगळे माझेच असतील असे नाही. ते माझ्या गटात असतील एवढे नक्की. याच ठिकाणी कौरव-पांडव युद्धाला दोन परस्परविरोधी गटांच्या युद्धाचे रूप येते. त्या गटांचा एथनॉसही ठरतो आणि इथॉसही ठरतो. त्यांच्या इथॉसमध्ये तर निश्चितच फरक आहे. धार्तराष्ट्रांच्या नीतीचा इथॉस कणिक-नीतीचा इथॉस आहे. पांडवांची नीती त्या इथॉसशी कोणतेच नाते सांगू शकत नाही. पण अशा या दोन विभिन्न इथॉसचा संघर्ष आला की निव्वळ जगण्यासाठीसुद्धा पांडवांनाही कणिक-नीतीशी तडजोड करावीच लागते. ती तशी न केली तर जिथे स्वतःचाच सर्वनाश संभवतो तिथे कोणत्या ' इथॉस'चे संरक्षण ? आणि ते कोण करणार ? आणि ते कसे होणार ? गीतोत्तर महाभारतामध्ये प्रत्येक ठिकाणी पांडवांच्या विशुद्ध नीतीने या कणिक-नीतीशी तडजोड केलेली दिसेल.

' कणिक-नीती ' हे आदिपर्वातील प्रकरण. पांडवांची लोकप्रियता पाहून धृतराष्ट्राला काळजी उत्पन्न झाली आता आपल्या संततीला राज्य कसे मिळेल ? ते मिळण्यासाठी काय करावे म्हणून त्याने आचार्य कणिकांना बोलावून त्यांचा सल्ला विचारला. कणिकाने त्याला दिलेला सल्ला म्हणजे कणिक-नीती. इटलीच्या इतिहासामध्ये निकोलो मॅकिआवल्हली म्हणून एक कूटनीतिज्ञ बदनाम आहे. ख्रिस्ती धर्मपंडित तर त्याला सैतानाचा अवतार मानतात. त्यांनी त्याला दिलेले नाव म्हणजे अयाबोलो (Devil) मॅकिआव्हली. राजकारणातील सगळे वेडे-वाकडे प्रकार त्याने इटलीला शिकवले. त्याला महाभारतातील कणिकाचार्य म्हटले तरी चालेल. दोघांचीही दुष्कीर्ती सारखीच. त्यांचे भाग्य मात्र विचित्र की गेल्या दोन-तीन शतकांत जगाचे राजकारण त्यांच्याच नीतीप्रमाणे चालते. इतकेच नव्हे तर या दुसऱ्या युद्धानंतर तर त्यांनी फार पूर्वी देऊन ठेवलेल्या सल्ल्याविरुद्ध आंतरराष्ट्रीय राजकारणात पानही हालत नाही. " मुलगा, मित्र, भाऊ, बाप किंवा गुरू यांपैकी जर कोणीही आपला शत्रू असेल, तर ज्याला ज्याला म्हणून वैभव हवे असेल त्याने त्याला ठार केलेच पाहिजे. शपथ घेऊन शत्रूचा विश्वास संपादन करावा. पैसे देऊन त्याला खूष करावे. आणि मग त्याला ठार करावे. हेही जमले नाही तर त्याच्यावर विषप्रयोग करावा. शत्रूवर प्रहार करण्याची इच्छा असताना गोड बोलावे, प्रहार केल्यानंतर त्याची कीव करावी, त्याच्यासाठी शोक करावा किंवा रडावेसुद्धा. दुसऱ्याच्या मर्मावर घाव घातल्याशिवाय, दारुण कर्म केल्याशिवाय कुणालाही मोठी संपत्ती मिळत नाही. आपण काय करू घातलेले आहे हे शत्रूला तर काय मित्रालाही कळता कामा नये. आरंभ केला की कशाला आरंभ केला आणि आपले काम संपले म्हणजे आपण काय केले हे लोकांना कळावे." पुढे दुर्योधनाने पांडवांवर जे जे प्रयोग केलेले आहेत त्या सर्वांची गणना कणिकाने आपल्या कूटनीतीत केलेली दिसेल. कणिकाने हे सारे सांगितले, धृतराष्ट्राने ते सारे दुर्योधनाकरवी करवून घेतले. ते सारे कशाकरता ? ते सारे गीतेतील 'मामकाः'च्या हितासाठी होते. त्याच्या मते दुर्योधनाला राज्य मिळण्यात त्या सर्वांचे हित होते. अशा या गटाचा नेता म्हणून दुर्योधन कुरुक्षेत्रावर उभा होता. आणि त्याच्याविरुद्ध होता युधिष्ठिर. त्याला कणिक या नावाचेच वावडे होते.

अशी युद्धे असमबल युद्धे असतात. कारण शेवटी काट्यानेच काटा निघतो. ज्याला अनीतीचे काटे काढायचे असतात त्याला व्यवहारात तरी तिच्याशी तडजोड करावी लागते. त्या तडजोडीचे मार्ग आणि तिचे परिमाण भगवद्गीतेत श्रीकृष्णाने सांगितले आहे. अशी ही तडजोड करीत असताना त्या तडजोडीचे साध्य काय? कारण शेवटी पुण्य किंवा पाप हे कार्याच्या हेतूने ठरते. संस्कृतमध्ये एक सुभाषित प्रसिद्ध आहे–

मनसा क्रियते पापं न शरीरकृतम् कृतम् ।
येनैवालिंग्यते कांता तेनैवालिंग्यते सुता ।।

दोन्ही आलिंगनांच्या पद्धतीत फरक नसतो, पण पत्नीला दिलेले आलिंगन, हे मुलीला दिलेला

आलिंगनापेक्षा वेगळे का असते? तर त्या दोन्ही आलिंगनांतील मनांच्या धारणा वेगळ्या असल्यामुळे. म्हणजेच या दोन आलिंगनांचे हेतू वेगवेगळे असतात. म्हणूनच दोन्ही कृती एक असूनही त्या परत वेग-वेगळ्याही ठरतात. जी गोष्ट या दोन आलिंगनांची तीच पाप-पुण्याची. कणिक-नीतीचा कायमचा पराभव करण्यासाठी पांडवांनी त्याच नीतीचा आश्रय घेतलेला दिसेल. नीतीच्या दृष्टीने 'कणिक-नीती' म्हणजे नीतीचा नकार होय. आणि असा कोणताही नकार नाकारणे म्हणजेच काहीतरी निर्माण करणे असते हे लक्षात घेतले की, यांतील अंगभूत विसंगतीतील सुसंगती आपल्या लक्षात येईल. पण हा नकार नाकारण्याचीही काही पथ्ये असतात. ती न पाळता हा नाकारलेला नकार जरी पुण्यरूप दिसत असला तरी वास्तवात तो पाप ठरतो. आणि त्यामुळेच तो माणसाला बाधक होतो. किंबहुना त्याचा उगमच पापात असल्याकारणाने अंततोगत्वा तो कुणाचेच हित करीत नाही. या सिद्धांताचे उदाहरण म्हणून अमेरिकेने टाकलेल्या हिरोशिमा, नागासकीवरील अणुबॉम्बचा विचार करता येईल. या बॉम्बफेकीचा मूळ उद्देश काय ? शत्रुराष्ट्राचा पराभव एवढेच जर त्याचे उद्दिष्ट असते तर तो हिरोशिमाबरोबरच संपायला हवा होता. मग तो नागासकीवर का पडला ? जपानच्या संपूर्ण शरणागतीसाठी, हे उत्तर कदाचित मिळेल. पण ते उत्तर खरे नाही. तसे असते तर नागासकीनंतर तरी तो संपायला हवा होता. तसा तो संपलेला दिसत नाही. नागासकीनंतर तो आजपर्यंत कुठे पडलेला नाही हे खरे; पण त्याच्या अस्तित्वाच्या छायेत साऱ्या जगाची घाबरगुंडी उडालेली दिसते. इतकेच नव्हे तर त्या एका छायेने जगात अनेक छाया आणि पडछाया उभ्या केलेल्या दिसतील. या छाया-पडछायांच्या सांप्रतच्या बहुली-करणाचे कारण काय ? अमेरिकेचा अहं 'आढ्योऽभिजननातस्मि। कोऽन्योस्ति सदृशोमया।। ईश्वरोऽहम भोगी।सिद्धोऽहम बलवान्सुखी ।। इदमद्य मयालब्धं । इदं प्राप्स्ये मनोरथम्' इत्यादी त्या अहंची जन्म-जात लक्षणे. अमेरिकेचा तो अहम् त्या बॉम्बफेकीत गुंतलेला होता आणि आहे. इत्यर्थ काय, अमेरिकेने जपान नावाचा एक शत्रू गारद केला पण त्याच-बरोबर त्याच्या अहंने अनेक अहं जागे करून अनेक शत्रूही निर्माण करून ठेवले. पूर्वी परिस्थिती एक-वाईट होती तर आज सातवाईट आहे.

या 'अहं' चा लोप हे या नकाराचे सर्वांत मोठे पथ्य होय. कधी कधी नीतीलाही ज्या तडजोडी कराव्या लागतात त्या अशा असतात. तिथे जशास तसेचा प्रकार नसतो. प्रकार असतो तो जितक्यास तितकेचा. काटा काढण्यासाठी हातात घेतलेला काटा पायातला काटा निघाल्यानंतर मोडून दूर कोठे उकिरडयावर फेकावा लागतो. तसे न करता जर तो तिथे जवळच टाकला तर कदाचित काल ज्याने काटा निघाला, तो आज आपल्याच पायात रुततो. तो काटा म्हणजे काही आपल्या मालकीची वस्तू नाही, त्याच्याशी आपले कसलेही ममत्व नाही ही जाण कायम बाळगावी लागते. या जाणिवेलाच 'अहं'चा लोप म्हणतात. मी तो काटा काढला या जाणिवेचा लोप म्हणजे खरा 'अहं लोप', परंतु हा प्रांत सूक्ष्म तत्त्वज्ञानातील प्रांत होय. प्रस्तुत संदर्भात एक काटा निघाला की दुसऱ्या काटयाचे कार्य संपले हे कळणे देखील अहंकाराची मात्रा कमी झाल्याशिवाय शक्य नसते. साधे अश्वत्थाम्याचे उदाहरण. सर्व शस्त्र-अस्त्रांचा हेतू काय? त्यातल्या त्यात ब्रह्मास्त्राचा हेतू काय? बाकीचे महाहेतू सोडा, पण ऐहिक पातळीवर युद्ध जिंकणे हा निदान महाभारता-तील शस्त्रास्त्रांचा हेतू होता असे म्हटले तर चूक नाही. ते युद्ध आपण हरलो आहोत हे अश्वत्थाम्याला कळले होते की नाही? जर कळले होते तर मग त्याने ब्रह्मास्त्र कशासाठी चालवले? समजा ते यशस्वी होऊन पांडव नामशेष झाले असते तरी अश्वत्थाम्याचा हेतू सिद्ध होणार होता का? यांपैकी एकही प्रश्न त्याच्या मनात उभा राहिला नाही. युद्ध संपल्यावर शस्त्राचारात वा अस्त्रप्रयोगात काहीही अर्थ नसतो. कारण त्या दोहोंमुळे घडणारा विनाश हा अकारण विनाश असतो हेही त्याच्या लक्षात आले नाही. तसे ते त्याच्या लक्षात येणे शक्यच नव्हते. पांडवांना घाबरून त्याने ब्रह्मास्त्र सोडले असा महाभारतात उल्लेख आहे. आणि भीती हाच मुळी अहंचाच एक विकार होय हे वर आपण पाहिले. अर्थात 'भयं भीताद् हि जायते' या सिद्धांता-प्रमाणे भ्यायलेल्याकडून महाभय उद्भवते. कारण त्याला आपल्या कृतीचे हेतू कळत नाहीत आणि

परिणामही कळत नाहीत. अश्वत्थाम्याने ब्रह्मास्त्राचा प्रयोग करून फक्त भ्रूणहत्येचे पाप कमावले. द्रौपदीला आलेल्या दयेची कृपा, तो जिवंत सुटला आणि आज चिरंजीव होऊन आपल्या शाश्वत व्रणाचे दुःख भोगीत फिरतो आहे. अविचारी माणसांची ही जात, हा मानवजातीला मिळालेला शाप होय. तिला कुठे थांबावे हेच कळत नाही आणि म्हणून तिच्यामुळे जग तर दुःखी होतेच पण त्या जातीची माणसे स्वतः देखील दुःखातून वेलाग निसटत नाहीत. ही जात कधीही मरत नाही. म्हणूनच तिचे प्रतीक जो अश्वत्थामा, त्याला महाभारताने अमरत्व दिले असावे.

वर भ्रूणहत्येचे पाप असा उल्लेख अश्वत्थाम्याच्या अनुबंधात आला आहे. तसे पहायला गेले तर त्याचे कृत्य म्हणजे त्याने केलेला एक सामाजिक अपराध होय. साधारणपणे अशा सर्व अपराधांची पापाशी सांगड घातली गेलेली दिसेल. इथेच मग एक प्रश्न उद्‌भवतो. ही सांगड कशी व का घातली गेली ? नीतीच्या उगमाचा विचार करताना आपण राजदंड व धर्मदंडाची चर्चा केली आणि त्यात, या दोन्ही दंडांतील फरक पाहात असताना शिक्षा व प्रायश्चित्त यांतील फरक पाहिला. अपराधाला शिक्षा मिळते आणि पापाचे प्रायश्चित्त घ्यावे लागते हे सांगितले. मग अपराध आणि पाप या दोन्ही गोष्टी एकच आहेत का ? प्रत्येक अपराध म्हणजे पाप असे नीतिशास्त्र सांगते का ? ख्रिस्ती धर्मशास्त्र तर अनेकवेळा सांगते की "Every offence is not a sin." बेफाम झालेल्या खुनी माणसाला जर अगतिक होऊन कुणी ठार केले, तर हा अपराध ठरतो की नाही ? आणि समजा तो तसा ठरला वा न ठरला तरी त्यामुळे हत्येचे पाप लागते किंवा नाही ? तो माणूस बेफाम झाला होता, त्याला खून चढला होता, त्याला आवरता येणे अशक्य होते, आपण अगतिक होतो या साऱ्या गोष्टी जर आपण पुराव्यानिशी सिद्ध करू शकलो तरच आपण निरपराधी ठरू. यांपैकी जर काहीही आपण सिद्ध करू शकलो नाही तर त्या परिस्थितीत केलेली हत्याही अपराध ठरेल. अपराध ही समाजसापेक्ष वस्तू होय आणि म्हणूनच एखादी कृती ही अपराध आहे किंवा नाही हे, तत्संबंधी सामाजिक नियम–पोटनियमांच्या निकषांवर घासून ठरवावे लागते. पाप-पुण्याचे तसे नाही. इथे कृत्य करणाऱ्याचा हेतू हा प्रधान असतो. उपर्युक्त हत्या कोणत्या हेतूने केली गेली ? याची चित्रगुप्ताच्या जमाखर्चात नोंद होते. जर त्या कृत्य करणाऱ्याचा हेतू शुद्ध असेल तर ते कृत्य पाप ठरत नाही. मग या नीती व नीतिभंगाचा संबंध पाप-पुण्याशी कसा येतो ?

नीती हें सह-भाव व सह-कार्य साधण्याचे साधन आहे हे आपण वर पाहिलेच. माणसे दोन असोत किंवा दोन कोटी असोत, दोन्ही समूहांच्या सहभाव व सहकार्याची मूलतत्त्वे ही मुळात एकच आहेत. त्यांनाच आपण नीती म्हणतो. ज्ञात जगातील सर्वांत मोठा समूह कोणता ? तर विश्वजात. म्हणून या विश्वजाताच्या सहभाव व सहकार्यासाठीही तीच नीती आवश्यक ठरते. म्हणून धर्म जगन्मांगल्यासाठी एक व्यवस्था उभी करत असताना पाप-पुण्याची सांगड त्या मूळ नीतिपालन व नीतिभंगाशी घालतो. म्हणूनच संतमंडळी जीवनाचे निरपवाद सिद्धांत सांगतात. पसायदानात त्या सिद्धांताचा अर्क आपल्याला पहायला मिळेल. त्यात ज्ञानेश्वरांनी मागितले काय ? 'जो जे वांछिल तो ते लाहो' हे. पण त्याकरता त्यांनी एक अट घालून ठेवली : पापांचा अंधार नाहीसा झाला पाहिजे, विश्वात स्वधर्मसूर्याची पहाट झाली पाहिजे. स्वधर्मसूर्याची पहाट म्हणजेच प्रत्येकाला स्वतःची कर्तव्ये कळणे आणि वळणे. या कळण्या–वळण्यालाच नीतिशास्त्र हे जडजंबाल नाव आहे. ते कळते अनेकांना पण ते वळणे हे येऱ्या गबाळचाचे काम नसते. ते जर सगळ्यांनाच वळू लागले तर मग कोणताही रावण कोणत्याही जानकीला कधीच पळवणार नाही आणि कोणत्याही कर्णाला 'हिची वस्त्रे उतर' ही आज्ञा देण्याची छाती होणार नाही. पण जगात असे होत नाही म्हणून ती 'दुरितांचे तिमिर' जाण्याची आणि 'स्वधर्म-सूर्याच्या' पहाटेची अवस्था साधण्यासाठी माणसाला अनेकवेळा नीति-अनीतीची भेसळ करावी लागते. या भेसळीतूनच पाप-पुण्यांचे प्रश्न उभे राहतात.

त्या भेसळीतील अनीतीचा भाग नेहमी तात्कालिक सामाजिक हिताचे आणि म्हणूनच कर्तव्याचे रूप घेतो. नीतीचा भाग असतो तो शाश्वताचा असतो,

अनुक्रमणिका

चिरंतनाचा असतो. म्हणून झगडा होतो तो तात्कालिकात आणि चिरंतनात. क्षणिकात आणि शाश्वतात. त्या दोहोंच्या मर्यादा कशा ठरवायच्या? शाश्वताचा विचार केला की, व्यक्तीचा लोप होत जातो हे आपण वर पाहिलेच. म्हणून भगवद्गीता व्यक्तीचा लोप सांगते. म्हणजेच कर्म-फल त्याग सांगते. तिच्या नीतीप्रमाणे ज्या कर्मात करणाराचा कोणताही स्वार्थ गुंतलेला नाही त्याच्या पाप-पुण्याचा संपर्क त्याला होत नाही. कारण तो पापाचाही धनी नसतो नि पुण्याचाही नसतो. जोपर्यंत कर्तव्य म्हणून सत्कर्मेच करावी लागतात तोपर्यंत पाप-पुण्याच्या प्रश्नांना आकारच येऊ शकत नाही. असत्कर्मे नशिबी आली की मग तदनुषंगिक पाप आपल्याला भेडसावते. गीता कोणती कृती कोणत्या परिस्थितीत पाप असते, कोणत्या परिस्थितीत ती पुण्य ठरते हे सांगत बसत नाही. तर ती माणसाला पाप आणि पुण्य या दोन्ही कल्पनांच्या पलीकडे जाऊन निर्द्वंद्व करू इच्छिते. "सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ" ही अशी निर्द्वंद्वाचीच स्थिती होय. ती प्राप्त झाली की पापाचा प्रश्नच उरत नाही. लाभामुळे सुख नाही, हानीमुळे दुःख नाही म्हणजेच कुणाचाही फायदा-तोटा काहीच होत नाही. एकीकडे तर आपण असे म्हणतो की लाभ आणि हानी होते, मग कुणाचीही लाभ-हानी होत नाही हे कसे? याचा स्पष्ट अर्थ असा होतो की कर्त्याला लाभ-हानीची जाणीवच होत नाही. म्हणजेच त्याचा अहम्‌च जागा नसतो. हाच विचार श्रीकृष्णाने थेट रणांगणावर नेलेला आहे. आणि ते अर्जुनाला सांगतात: "यस्यनाहं कृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते। हत्वापि स इमान् लोकान् न हन्ति न निबध्यते॥" ज्याच्या जवळ मी केले हा अहंकार नाही आणि ज्याची बुद्धी त्या अहंकाराने किटत नाही त्याने या सर्व जगाला जरी ठार केले तरी तो त्याला ठार करीत नाही आणि त्या पापामुळे तो बांधलाही जात नाही.

जगातील सर्व समाजधुरीणांना या सिद्धान्ताबरहुकूमच वागावे लागले आहे. तसे ते न वागते तर त्यांच्या हातून जे जे समाजकल्याण झाले ते न घडते. लिंकनची कथा या दृष्टीने महत्त्वाची आहे कारण ती या सिद्धांताशी नुसती समरूप नाही तर एकरूप आहे (similar नव्हे तर conqruent). यू. एस. ए. हे मोठे फेडरेशन वाचावे म्हणून लिंकनने गृहयुद्ध (सिव्हील वॉर) केले. आता गृहयुद्ध ही काही चांगली गोष्ट नाही. ही त्याने सुरूही केलेली नव्हती. सी. एस. ए. ने फोर्ट समटरवर तोफा डागून ती सुरू केली. त्यानंतर मात्र लिंकनने त्यांच्याच नीतीने त्यांचा पराभव केला. हे करीत असताना त्याला स्वतःचा काही स्वार्थ साधायचा होता का? इतिहासाची साक्ष तशी नाही. लिंकन गुलामगिरीविरुद्ध होता. त्या प्रथेचा नाश करण्यासाठी लिंकनने हे युद्ध केले असा आपणा सर्वांचा एक गोड गैरसमज आहे. समजा तो खरा असला तरी त्यात त्याचा काहीही ऐहिक स्वार्थ नव्हता. पण स्वार्थ नेहमीच ऐहिक नसतात. काही स्वार्थ ऐहिकातीत असू शकतात, असतात. स्वतःच्या मतांचा आत्यंतिक आग्रह हाही एक स्वार्थ असतो. लिंकन गुलामांच्या मुक्तीच्या बाबतीत तसा आग्रही होता असे अनेकांना वाटते. इतिहास वेगळे सांगतो. मोठे फेडरेशन 'यू.एस.ए.' टिकविण्यासाठी लहान्या 'सी.एस.ए.'चा लिंकनने काडशा काढला. या युद्धानंतर गुलाम स्वतंत्र झाले, जगाला लोकशाहीची सर्वार्थाने खरी अशी एक महान व्याख्या मिळाली हे सारे खरे; पण तो काही लिंकनचा हेतू नव्हता. लिंकनचा हेतू होता मोठे फेडरेशन टिकवणे. हेच उदाहरण नीतीला लावून पाहिले तर जगात आपल्याला असे अनेक गट दिसतील, पण त्या प्रत्येकाचे हित म्हणजे जगाचे हित नाही. जगाच्या हितात मात्र त्या प्रत्येकाचे हित गृहीत आहे. आणि पहिलें जर सिद्ध झाले तर दुसरेही साधेल. म्हणूनच पहिले साधण्यासाठी दुसऱ्यांशी, दुसऱ्यांच्याच साधनांनी आणि त्यांच्याच नीतीने लढावे लागते. कृष्ण अर्जुनाला तसेच लढण्यासाठी सांगत आहे. त्याने नुसतेच त्याला लढायला लावले असे नाही तर अनेक वेळा पांडव तसे लढण्याचे टाळीत असताना त्याने त्यांना इशारे देऊन नीति-विरोधी मार्गाकडे जायला लावले आहे. दुर्योधन-भीम युद्धात स्वतःच्या मांडीकडे इशारा करून, भीमाला आपल्या प्रतिज्ञेची आठवण कृष्णाने करून दिली. कर्णवधाच्या वेळी अर्जुन भांबावलेला दिसताच "तदा धर्मः क्व ते गतः।" हा प्रश्न कर्णाला विचारून त्याच्या पापांची यादी कृष्णाने मुद्दाम वाचली आहे. अर्जुनाला चेव यावा

हा त्याचा हेतू होता. जयद्रथ वधाच्या वेळी सूर्याला अकाली झाकणे ही क्लृप्तीही कृष्णाचीच आणि सर्वांत मोठे प्रकरण द्रोणवधाचे. त्यात युधिष्ठिराचा रथ जमिनीला लागला हे खरे, पण अश्वत्थामा हतः ही अफवा उठवण्याची मूळ कल्पना कोणाची ? ही सारी प्रकरणे धर्मयुद्धाच्या चौकटीत बसतात का ? जर बसत नाहीत तर मग यातील नीति-अनीतीचे काय ? जाऊ द्या. ही नीती निदान कृष्णाने तरी ठरवलेली नव्हती. ती पूर्वापार चालत आलेली नीती होय. पण त्याने स्वतः स्वतःवरच घालून घेतलेले बंधन तरी पाळले का ? ते जर त्याने पाळले असते तर तो भीष्मावर चक्र घेऊन धावला नसता. ते प्रकरण सर्वांच्या परिचयाचे आहे. पण महाभारतात त्याने अनेक वेळा असे केल्याचे उल्लेख मिळतात. फक्त त्या वेळी त्याच्या हातात रूढार्थाने ज्याला शस्त्र म्हणतात ते शस्त्र नव्हते. या सर्व कृष्ण-कृत्यांमुळेच कधी कधी संशय निर्माण होतो. कृष्णाने नीतिमान पांडवांना अनीतिमान बनवण्यासाठी तर गीता सांगितली नाही ? कृष्णाने असे काहीही केलेले नाही हे आपण पाहिले. त्याने त्यांना फक्त नीतीच्या व्यावहारिक मर्यादा शिकवल्या आहेत.

हे करीत असताना अर्थातच तत्त्वज्ञान सांगणे क्रमप्राप्तच होते. कारण नीतीचा संबंध धर्माशी आणि म्हणूनच तत्त्वज्ञानाशी पोहोचतो. परिणामतः यातूनच आत्मानात्म विचार उद्‌भवतो. आणि मग त्या दोघांचे चिरंतनत्व सांगावे लागते. "न जायते म्रियते" त्याने सांगितले ते यासाठी. एक वेळा आत्म्याला जन्मही नाही व मृत्यूही नाही हे ठरले की तो मरतही नाही आणि त्याला कुणी मारीतही नाही हे आपो-आप सिद्ध होते. आत्मा जर असा अविनाशी झाला तर मग त्याने नीति-नियम का पाळायचे ? नीती सर्वांचेच हित साधते. त्या सर्वांत आपल्याला आत्मा दिसला की आपण त्याच्याशी प्रतारणा करू शकत नाही. आपला स्वतःचाच आत्मा सर्व जगात पसरलेला असल्याकारणाने समदृष्टीही आपोआप येते. या सम-दृष्टीतूनच मग आत्मा आणि परमात्मा यांच्या अद्वैताचा प्रत्यय येतो. याचा परिपाक "माम् पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति"त होतो. गीतेत हे वा असेच अनेक विषय आलेले आहेत. त्या सर्वांची कारणसंगती लावून दाखवता येईल. एक वेळ विश्वरूपदर्शनयोग मान्य झाला की बाकीचे मग काहीच उरत नाही. कारण या विश्वरूपात अर्जुनाला कौरव, भीष्म, द्रोण, सूतपुत्र आणि खुद्द त्याच्या बाजूचे योद्धेही दिसतात आणि भगवान स्वतः त्याला सांगतो "मयैवैते निहताः पूर्वमेव।" हे झाल्यानंतर अर्जुनाचे पाप तरी काय उरते आणि पुण्य तरी काय उरते ? मग हा खेळ तरी कसला ? "मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम्।" असा हा जगाचा खेळ. पांडवांसह अर्जुन आणि कौरव ही सगळी त्या विश्व-रूपाच्या हातातील बाहुली.

हे सारे विषय कृष्णाने अर्जुनाला कुरुक्षेत्रावर सांगितले का ? जर सांगितले नाहीत तर मग खरी गीता कोणती ? तिचा प्रक्षिप्त भाग कोणता ? हे प्रश्न उभे राहतात. बरे काही भाग प्रक्षिप्त आहे असे म्हटले तर मग गीतेतून एक एकसंध तत्त्वज्ञान उभे राहिल्यासारखे का दिसते ? ज्यांना हे एकसंध तत्त्वज्ञान दिसले ती काही सामान्य माणसे नाहीत. शंकराचार्य, मध्वाचार्य आदी पूज्यपादांपासून ते लोकमान्य-महात्माजींपर्यंत सर्वांना यात एकसूत्री तत्त्वज्ञान दिसले आहे. त्यांना ते तसे दिसले म्हणूनच तर त्यांनी या ग्रंथावर भाष्ये केली. याचमुळे आपल्याकडे गीतेसंबंधी विचार करावयाची एक विचित्र पद्धती रूढ झालेली दिसेल. गीता हे स्वतंत्र स्वयंपूर्ण सर्वतंत्र प्रकरण आहे हा एक विचार. हे लोक गीतेचा विचार करीत असताना एक स्वतंत्र ग्रंथ म्हणून गीतेचा विचार करतात. दुसरा विचार म्हणजे गीता अपुरी आहे हा. याचा अर्थ ते गीतेचा विचार महाभारताच्या भीष्मपर्वातील एक अध्याय म्हणून करीतच नाहीत. साहजिकच त्यांना गीता अपुरी वाटते. या दोन्ही पद्धतींत अध्याहृत असलेले गीतेचे स्वातंत्र्य खरे नाही. गीतेचा विचार महाभार-ताच्या चौकटीतच केला पाहिजे. आपल्या प्राचीन ग्रंथांचा अर्थ लावीत असताना पूर्वमीमांसा व व्याकरणाचे नियम धुडकावून त्यांचा अर्थ लावता येत नाही. आपल्या व्याकरण शास्त्राप्रमाणे शब्दाला अर्थ संकेतामुळे येतो. संकेत बदलले की अर्थ बदल-तात, म्हणूनच एकाच शब्दाचे वेगवेगळ्या संदर्भांत वेगवेगळे अर्थ होतात. पूर्वमीमांसेने तर शब्दांनाही हाच नियम लावला आहे. ती म्हणते, 'पदानाम् अन्वये एव शक्तिः।' शब्दांना किंवा त्यांच्या

समूहांना अन्वयामुळे अर्थ मिळतो हा या मीमांसेचा अर्थ. अन्वय म्हणजे संदर्भ आणि शक्ति म्हणजे अर्थ हे येथे लक्षात ठेवले पाहिजे. म्हणूनच गीतेचा अर्थही तिच्या विशिष्ट संदर्भात लावला पाहिजे. परिणामतः गीता स्वयंपूर्णही नाही आणि अपुरीही नाही. महाभारतातील फक्त एक अध्याय म्हणजे गीता हे भान सोडून गीतेचा अर्थ लावणे बरोबर नाही. इतकेच नव्हे तर तिच्या पहिल्या अध्यायाचा विचार न करता बाकीच्या सतरा अध्यायांचा अर्थ लावणेही चूक ठरेल. पूज्यपादांच्या पायरीला पाय लावायचे पाप पत्करूनही म्हणूनच सांगावे लागते की शंकराचार्यांचा अर्थ बरोबर वाटत नाही. कारण त्यांनी पहिल्या अध्यायावर भाष्यच केलेले नाही. लोकमान्यांनी मात्र गीतेचे खरे रूप ओळखलेले दिसते. परिणामतः ते तिच्या उपक्रम-उपसंहाराच्या भाषेत बोलतात. आणि तीत त्यांना कर्मफलत्याग दिसतो. इतरांना तिच्या सातशे श्लोकांत भक्तियोग तरी दिसतो नाहीतर संन्यासयोग दिसतो. काहींना तीत द्वैत दिसते काहींना तिच्यातच अद्वैताचा प्रत्यय यतो. ज्ञानेश्वरांनी तर तिच्यातून अभेदे भक्तियोगाचा अर्थ सिद्ध केला आहे. याच अर्थाचा पूर्ण परिपाक म्हणजे चिद्विलासवाद. हे सारे साहजिक आहे कारण गीतेच्या शेवटच्या सोळा अध्यायांत अनेक प्रकरणे आलेली दिसतात. तिचे रूपच विचित्र आहे. ती आजच्या रूपात कुरुक्षेत्रावर सांगितली गेली असेल असे वाटतच नाही. कारण तिथे तेवढा वेळही नव्हता. म्हणूनच तिच्यातला पुष्कळसा भाग प्रक्षिप्त वाटतो. अनेकवार आणि अनेक लोकांकडून तिच्यात भर पडत गेली असावी. अर्थात ही भर ज्ञात्यांनी टाकलेली असल्याकारणाने जरी तिचे रूप गोधडी-सारखे झाले असले तरी ज्ञानाच्या दृष्टीने ती एकात्म वाटते.

ज्यांना तिच्या या एकात्म्याचे दर्शन होत नाही ते तिला अपुरी म्हणतात. त्यांनी मुळी तिच्या प्रयोजनाकडेच दुर्लक्ष केलेले दिसेल. युद्धविन्मुख अर्जुनाला युद्धाभिमुख करणे हाच गीतेचा उपदेश होय. तिची पूर्णता वा अपूर्णता फक्त याच उद्देशाच्या काटचावर जोखायला हवी. तो जर सिद्ध झाला असेल तर गीता आपल्या परिमितीत पूर्ण आहे. महाभारतात तो उद्देश पूर्ण झाल्याचे दिसते म्हणूनच ती अपुरी आहे असे वाटत नाही. खरा आक्षेप अगदी वेगळा आहे. तिला नको तितकी पूर्ण करण्याचा प्रयत्न झालेला दिसतो हा तो आक्षेप. अर्जुनाला आपले खरे कर्तव्य कोणते हे कळत नव्हते म्हणून तो युद्ध टाळू बघत होता. त्याला युद्ध करायला लावणे एवढेच जर गीतेला सांगायचे होते तर "प्रकृतिः त्वाम् नियोक्ष्यति", "क्षात्रकर्म स्वभावजम्" "स्वधर्मे निधनं श्रेयः" एवढचावरच गीता पुरी व्हायला हरकत नव्हती. तीत जे तत्त्वज्ञान आले आहे त्याचा तिथे काय संबंध आहे हे कळत नाही. गुणजय विभागयोग, विभूतियोग इ. प्रकरणांचा अर्जुनाला पडलेल्या प्रश्नांशी संबंध दिसत नाही आणि समजा त्यांचा तसा काही संबंध असला तरी कुरुक्षेत्र हे त्यांच्या विवरणाचे स्थान नक्कीच नव्हते. म्हणूनच ती अतिपूर्ण वाटते. अर्थात या अतिमुळे या गीतेची माती मात्र झालेली नाही. तिचे सोने झालेले दिसते. निदान जगाने तरी ते मान्य केले आहे. पण गीतेला मिळालेली ही मान्यता तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातली होय. तिचे तत्त्वज्ञान परिपूर्ण असेलही, पण तिच्या या अकाली व अस्थानी परिपूर्णतेमुळेच इतिहास म्हणून महाभारताचा कस मात्र उतरलेला आहे हे न विसरलेले बरे.

या अतिपूर्णतेतूनच विचारी मनासमोर काही प्रश्न उभे राहतात. अर्जुनाचा मूळ प्रश्न व्यावहारिक पातळीवरचा (इंपेरिकल) प्रश्न होता. कृष्णाने त्याला उत्तरे देताना त्यांत तत्त्वज्ञान कशासाठी आणले आहे? बरे थोडचाबहुत प्रमाणात तत्त्वज्ञानाचा काही भाग त्या उत्तराच्या पार्श्वभूमीसाठी आवश्यक होता तर तेवढा देऊन काम भागले असते. पण दुसऱ्या अध्यायात त्याने दिलेले उत्तर संपूर्णपणे तत्त्वज्ञानात्मल (मेटॅफिजिकल) आहे. इतकेच नव्हे तर ते स्वयंपूर्ण आहे असे दिसते. गीतेच्या बाकीच्या सोळा अध्यायांत दुसऱ्या अध्यायाच्या पलीकडचे काहीही सांगितलेले दिसत नाही. बरे त्यातील सारे विवरणही मेटॅफिजिकल नाही. अनेक इंपेरिकल प्रश्नांना यात मेटॅफिजिकल उत्तरे दिसतात आणि मेटॅफिजिकल प्रश्नांची उत्तरे मात्र इंपेरिकल आहेत. एक गोष्ट मात्र खरी, या सोळा अध्यायांनी दुसऱ्या अध्यायाचे स्पष्टीकरण झालेले आहे आणि

त्यामुळे तो अधिक चांगला समजतो. या अर्थाने हे सोळा अध्याय म्हणजे दुसऱ्या अध्यायावरील भाष्य होय असे म्हटले तरी चालेल. आणखी एक आक्षेप– या सोळा अध्यायांचा क्रम तर्कसंगत वाटत नाही. अकराव्या अध्यायात विश्वरूपदर्शन झाल्यानंतर गीतेत सांगण्यासारखे काय उरते? त्या विश्वरूपात त्याला शत्रू, मित्र, तो स्वतः, स्थिर, चर, जड, दिसले होते आणि हे दिसल्यानंतर भगवंतानेच त्याला सांगितले होते तिथे जे मरणार आहेत ते सारे

मयैवेते निहताः पूर्वमेव
निमित्तमात्रम् भव सव्यसाचिन् ।

मग यापुढे तेरा ते अठरा अध्यायांची काही गरजच दिसत नाही. खरे म्हटले तर विश्वरूपदर्शन हा गीतेचा परमोच्च बिंदू होय. आणि तिथे भगवंताने 'निमित्तमात्रम् भव' हे सांगितल्यानंतर अर्जुनाने 'करिष्ये वचनम् तव' म्हणून गीता संपायला हवी होती. तशी ती संपलेली नाही म्हणूनच तिच्याबद्दल शंका-कुशंका निर्माण होतात. गीतेच्या शेवटी कृष्णाचे एक महावाक्य आहे– "इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद् गुह्यतरं मया । विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु॥" कुणाला माहीत नसलेले ज्ञान सांगितले, तू त्याचा संपूर्ण विचार करून मग तुला वाटेल ते कर हा या कृष्णोक्तीचा अर्थ आहे. नीती कधीही अशी कुणाच्या इच्छेवर कुणीही सोडीत नाही. ती नेहमी आज्ञार्थात बोलते. ज्या वेळी विशुद्ध नीती न सांगता तर-तमाचा आश्रय घ्यायचा असतो त्याचवेळी कर्त्याच्या विचार व इच्छेला प्राधान्य मिळते. यावरूनच कृष्णाने अर्जुनाला नीतिशास्त्र सांगितले नाही, तर व्यवहार सांगितलेला आहे असे वाटते. व्यवहार नेहमी यशस्वी होतो. याउलट शुद्ध नीतीच्या नशिबी युधिष्ठिराचे हाल येतात ही जगाच्या इतिहासाची साक्ष आहे. भारतीय समाज गीतेचा व्यवहार विसरला आणि गीतेच्या व्यवहाराला नीतिशास्त्र समजून बसला. म्हणूनच शेवटी राज्य तर सोडाच पण स्वत्वच घालवून बसला. पांडवांनी राज्यही राखले होते व स्वत्वही राखले होते. अर्थात हा व्यवहार करीत असताना कृष्णाने त्या व्यवहाराच्या मर्यादाही स्पष्ट केलेल्या आहेत. त्या मर्यादा न पाळल्या तर काय होते? याच्या उत्तरासाठी दूर जायला नको. आजचे कोणतेही वर्तमानपत्र उघडून पाहिले तर त्यात या प्रश्नाची उत्तरेच उत्तरे मिळतील. शेवटी 'समवाय एव साधुः' हेच सूत्र जीवनाचे खरे सूत्र असते. कृष्णाने नीती आणि व्यवहाराचा हा समवाय साधला आहे. म्हणूनच तो संजयाचा प्रख्यात श्लोक "यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः । तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥" माणसाने एक डोळा ध्रुवाकडे ठेवून दुसऱ्याने जमिनीकडे पाहात जीवनात चालायचे असते हेच भगवंताने अर्जुनाला शिकवलेले दिसते. जग दोन्ही डोळे जमिनीकडे ठेवून चालू लागले की त्याला ध्रुव दिसेनासा होतो. तो दिसला नाही की माणसे भरकटतात, कारण ध्रुव लोपल्याने दिशाच दिसेनाशा होतात. बरे दोन्ही डोळे ध्रुवाकडे रोखून चालले तर जीवनातल्या खाचखळग्यांनी माणूसच जायबंदी होतो असे नव्हे तर समाजही जायबंदी होतो. भगवद्‌गीताच नव्हे तर सारे महाभारत एक मध्यमा प्रतिपदचा मार्ग सांगते. ज्यामुळे 'इह'ही साधते आणि 'अमुत्र'ही साधते. इह म्हणजे इथे, अमुत्र म्हणजे तिथे, आणि इथे आणि तिथेला सांधणाऱ्या सुखाच्या राजमार्गाला धर्म म्हणतात. महाभारत तो राजमार्ग दाखवते हेच त्याचे जगावेगळे वैशिष्टच.



प्राचीन भारतीय द्यूत : (२) वेदोत्तरकालीन द्यूत (ब) पालि वाङ्मय व महाभारतेतर संस्कृत वाङ्मय*

म. अ. मेहेंदळे

'प्राचीन भारतीय द्यूत' ह्या विषयावरील निबंधांतला आजचा चौथा व शेवटचा निबंध आहे. पालि वाङ्मय – मुख्यत्वे पालि जातककथा – व महाभारतेतर संस्कृत वाङ्मय ह्यांत द्यूताविषयी जी माहिती मिळते ती आपण आज पाहणार आहोत.

एका गोष्टीचा खुलासा प्रथम करणे इष्ट आहे. महाभारतातील द्यूताविषयी माहिती सांगताना शकुनि व युधिष्ठिर (तसेच पुष्कर व नल) यांच्यात झालेल्या द्यूताचा आपण मुख्यत्वे आधार घेतला असला तरी, क्वचित विराटपर्व व हरिवंश यांचाही उल्लेख केला होता. परंतु विराटपर्व व हरिवंश ही मुख्य महाभारतापेक्षा कालदृष्ट्या मागाहूनची पर्वे मानली जात असल्याने त्यांचा विशेष विचार आजच्या निबंधात होणार आहे.

महाभारतातील मुख्य द्यूतवर्णन जसे आपल्या परिचयाचे आहे तशी पालि जातककथेतली द्यूतवर्णने नाहीत. म्हणून आज सुरुवातीस मी आपणांस दोन जातककथांतला द्यूतविषयक भाग सांगणार आहे. त्या कथांवरून तत्कालीन द्यूताविषयी आपणांस काही माहिती मिळते.

(१) विधुरपण्डितजातक (५४५)

विधुरपण्डितजातकात द्यूताचा खेळ आहे. पुण्णक नावाचा एक यक्ष एकदा कुरुराजाला द्यूताचे आह्वान देतो. तो म्हणतो, "मी जर तुझ्याशी द्यूत खेळताना हरलो तर माझ्याजवळचे हे मणिरत्न तुला देईन. तू जर हरलास तर मला तू काय देशील?" राजा म्हणाला : "माझे शरीर आणि हे श्वेतछत्र, ह्या दोन गोष्टी सोडून जे काही माझे इतर धन आहे ते मी तुला देईन." पुण्णकाला राजाचा पण पसंत पडला. तो म्हणाला : "ठीक, आता वेळ फार दवडू नकोस. द्यूतमंडल ताबडतोब सज्ज करायला सांग." राजाच्या आज्ञेवरून अमात्यांनी द्यूतशाला सज्ज केली आणि राजा, पुण्णक, यक्ष, तसेच इतर राजेलोक यांना द्यूतशालेत बसण्यासाठी आसने मांडली. नंतर पुण्णक राजाला म्हणाला : "राजन्, आपण न्यायाने (धम्मेन) एकमेकांना जिंकायचा प्रयत्न करायचा, बळाचा वापर जिंकण्यासाठी करायचा नाही (असाहसेन). खेळताना तू जर हरलास तर तू जे धन पणाला लावले आहेस ते मला लगेच देऊन टाक." राजा म्हणाला: "भल्या गृहस्था, मी राजा आहे म्हणून तुला भ्यायचे कारण नाही. आपला खेळ द्यूताच्या नियमांप्रमाणेच होईल. बळाचा वापर माझ्याकडून होणार नाही ह्याविषयी खात्री असू दे."[१] एवढे बोलणे झाल्यावर तिथे जमलेल्या राजेलोकांना उद्देशून पुण्णक म्हणाला : "पञ्चाल, शूरसेन इत्यादी देशांचे राजेलोकहो, खेळताना आमच्यातला कोणी लबाडी करीत नाही इकडे तुमचे लक्ष असू द्या." नंतर जमलेल्या राजेलोकांसह ते दोघे द्यूतशालेत आले आणि आपापल्या आसनांवर बसले. द्यूतशालेत एका चांदीच्या द्यूतफलकावर सुवर्णाचे पाशक ठेवले होते. पुण्णक राजाला म्हणाला : "महाराज, द्यूताच्या खेळात मालि, सावट, बहुल, शान्ति, भद्र इत्यादी

* 'संत्रिका' (ज्ञानप्रबोधिनी), पुणे, ह्या संस्थेच्या विद्यमाने एप्रिल १२, १९८६ रोजी सादर केलेला निबंध.

१. द्यूत खेळताना कपटाचा आश्रय घेतला जाणार नाही असे युधिष्ठिर शकुनीकडून आश्वासन मागतो व शकुनी ते देतो त्याची इथे आठवण व्हावी.

अनुक्रमणिका

चोवीस आय आहेत. तुला आवडेल तो आय तू निवड."[२] राजाने 'बहुल' नावाचा आय निवडला, पुण्णकाने 'सावट' नावाचा आय निवडला. तेव्हा राजा पुण्णकाला म्हणाला : "टाक फासे." पुण्णक राजाला म्हणाला : "राजन्, खेळायची पहिली पाळी माझी नाही, तुझी आहे." राजा म्हणाला, "ठीक." त्या राजाची एक रक्षणकर्त्री देवता होती. तिच्या प्रभावामुळे राजा नेहमी द्यूत जिंकीत असे. ती देवता खेळताना राजाच्या जवळच उभी होती. राजाने तिचे स्मरण केले, आणि काही गाथा म्हटल्या.[३] नंतर तिथे ठेवलेले सुवर्णपाशक त्याने हातात घोळवले, आणि वर आकाशात फेकले. पाशक राजाला प्रतिकूल पडणार होते. राजा खेळण्यात कुशल होता. फासे प्रतिकूल पडणार आहेत हे त्याच्या लक्षात येताच त्याने ते वरच्यावर झेलून पुन्हा फेकले. दुसऱ्या खेपेसही फासे प्रतिकूल पडणार असल्याचे लक्षात आल्यावर राजाने ते खाली पडू न देता तसेच वरच्यावर झेलले. पुण्णक यक्ष विचार करू लागला : "माझ्यासारख्या यक्षाशी द्यूत खेळतानादेखील हा राजा पाशक खाली पडू देत नाही, वरच्यावर झेलतो, ह्याचे काय रहस्य असावे ?" त्याच्या लक्षात आले की, हे सारे त्या देवतेच्या शक्तीमुळे होत आहे. तेव्हा त्याने देवतेकडे रागाने डोळे वटारून बघितले. त्यावरोबर देवता भिऊन तिथून पळाली आणि दूर एका पर्वतावर जाऊन भयाने थरकाप होत उभी राहिली. राजाने तिसऱ्यांदा पाशक वर फेकले तेव्हा ते प्रतिकूल पडणार असल्याचे त्याच्या लक्षात आले. परंतु देवतेचा पाठिंबा न राहिल्यामुळे मागच्या खेपेसारखे त्याला ते वरच्यावर झेलता येईनात. पाशक खाली पडले तेव्हा ते राजाला प्रतिकूल पडले असल्याचे सर्वांच्या लक्षात आले. नंतर पुण्णकाने पाशक वर फेकले. त्याला ते अनुकूल पडले. राजा हरल्याचे सिद्ध होताच पुण्णकाने 'जितं मे, जितं मे, जितं मे' अशी तीन वेळा घोषणा केली.[४]

जातककथेतला द्यूतविषयक भाग इथे संपला.

'वेदकालीन द्यूत' ह्या पहिल्या व्याख्यानात द्यूताचा आणि अप्सरांचा विशेष संबंध आहे हे अथर्ववेदातील सूक्तांवरून सिद्ध होत असल्याचे आपण पाहिले. अप्सरा स्वतःच चांगले द्यूत खेळणाऱ्या (साधुदेविनी) असल्यामुळे त्यांनी द्यूत खेळणाऱ्याला विजय मिळवून द्यावा म्हणून त्यांची एका सूक्तात (४.३८.१–४) प्रार्थना असल्याचेही आपण पाहिले आहे. अप्सरांचा आणि द्यूताचा हा संबंध लक्षात घेऊन विधुरपण्डितजातकातली राजाचे रक्षण करणारी देवता ही एक अप्सरा असली पाहिजे असे प्रा. ल्यूडर्स यांचे मत आहे. मला ते पटत नाही. जातककथेतील देवता ही अप्सरा असती तर तिला 'देवता' असे न म्हणता 'अच्छरा' असे स्पष्ट म्हणायला हरकत नव्हती. अप्सरेची बांधिलकी एकाच व्यक्तीशी नसते, ती तिच्या इच्छेप्रमाणे द्यूत खेळताना कोणालाही मदत करू शकते. जातककथेतील देवता फक्त कुरुराजाचे रक्षण करणारी होती. अथर्ववेदातील सूक्तांत म्हटल्याप्रमाणे अप्सरा अंतरिक्षात नाचता नाचता 'कृत' अय वनवतात (४.३८.३). राजाची रक्षणकर्त्री देवता जर अप्सरा असती तर राजाला प्रतिकूल पडणारे फासे तिने वरच्यावर फिरवून राजाला अनुकूल असे वळवले असते. पण जातककथेतली देवता तसे काही न करता नुसती उभी असते. फासे प्रतिकूल पडणार आहेत हे राजाला त्याच्या खेळातील नैपुण्यामुळे कळते, त्यात देवतेचा संबंध नाही. देवतेच्या सान्निध्यामुळे राजा फक्त फासे वरच्यावर झेलू शकत होता देवता दूर पळताच तो तसे करू शकत नाही. ह्या सर्व कारणांमुळे जातककथेतल्या देवतेला अप्सरा म्हणता येणार नाही असे मला वाटते.

(२) अंडभूतजातक (६२)

द्यूतात प्राप्त होणारा जय आणि स्त्रियांचे पातिव्रत्य यांचा संबंध असल्याची कल्पना प्राचीन भारतात रूढ होती असे प्रा. ल्यूडर्स मानीत असल्याचे मी आपणांस सांगितले होते.[५] तो संबंध असा

२. आयांच्या ह्या नावांविषयी पुढे पृ. २३ पाहावे.

३. ह्या गाथा एकंदर सहा आहेत. ब्रह्मदेशातील एकाच हस्तलिखितात त्या आढळतात.

४. अशी घोषणा महाभारतात जिंकल्यावर शकुनी करीत असल्याचे आपण पाहिले आहे.

५. 'नवभारत' जुलै, १९८६, पृ. १९.

की, पत्नीच्या पातिव्रत्याच्या बळावर नवरा द्यूतात जय प्राप्त करतो. प्रा. ल्यूडर्स यांचे हे मत अंडभूत-जातक नावाच्या कथेमुळे बनले आहे. कथा थोडक्यात अशी आहे : वाराणसीत बोधिसत्त्व एकदा एका राज-कुलात जन्माला येतो. कालक्रमाने तो राजा होतो. त्याच्या पुरोहिताबरोबर तो द्यूत खेळतो. खेळायची पाळी आली की, प्रथम तो एक गाथा म्हणतो व नंतर हातात घेतलेले सोन्याचे पाशक चांदीच्या फलकावर खाली टाकतो. राजा जी गाथा म्हणत असे ती अशी : सब्बा नदी वंकगता सब्बे कट्ठमया वना। सब्बित्थियो करे पापं लभमाना निवातके।। म्हणजे "सान्या नद्या वळणे घेत वाहतात, सर्व वृक्ष काष्ठमय असतात. सर्व स्त्रिया, त्यांना एकांत[६] मिळाल्यास, पापाचरण करतात."

ह्या गाथेमुळे राजा नेहमी द्यूत जिंकीत असे. हे असेच चालू राहिले तर काही काळाने आपण कफ-ल्लक बनू अशी धास्ती पुरोहिताला वाटली. त्याने ह्या आपत्तीतून सुटण्यासाठी एक युक्ती करायचे ठरविले. एका मुलीला तिच्या जन्मापासून त्याने आपल्या घरी संभाळली. स्वतःखेरीज दुसरा कोण-ताही पुरुष तिच्या नजरेस त्याने पडू दिला नाही. मुलगी वयात आल्यावर त्याने तिच्याशी लग्न केले (अत्तनो वसे ठपेसि). मग तो राजाकडे द्यूत खेळण्यासाठी गेला. राजाने नेहमीप्रमाणे गाथा म्हणताना शेवटी म्हटले : "सर्व स्त्रिया, त्यांना एकांत मिळाल्यास, पापाचरण करतात." त्याबरोबर पुरोहिताने राजाच्या गाथेला पुस्ती जोडली : "माझ्या स्त्री खेरीज इतर (स्त्रिया)" (ठपेत्वा मम माणविकाम्). स्त्रियांच्या विषयी राजाने म्हटलेल्या सामान्य उक्तीला अपवाद निर्माण झाला असल्याचे पुरोहिताने म्हटल्यामुळे राजा हरू लागला. राजाच्या लक्षात आले की, पुरोहिताच्या घरी त्याच्याशी एकनिष्ठ असलेली एखादी स्त्री असली पाहिजे, म्हणून तो द्यूतात हरत आहे. त्याने एका धूर्त पुरुषाला गाठले. धूर्त माणसाने पुरोहिताच्या स्त्रीला भ्रष्ट केले. पुरोहिताला ह्याची माहिती नव्हती. त्या घटनेनंतर राजाबरोबर द्यूत खेळायला बसल्या-वर पुरोहिताने राजाच्या गाथेला पुस्ती जोडली पण आता त्या पुस्तीतले सत्य लोप पावले असल्यामुळे राजाचा जय झाला, आणि पुरोहिताचा पराभव झाला.

ह्या कथेत जोपर्यंत पुरोहिताची स्त्री एकनिष्ठ होती तोपर्यंत त्याचा जय होत गेला अशी हकीकत असल्यामुळे पत्नीच्या पातिव्रत्याचे सामर्थ्य नवऱ्याला द्यूतात जय मिळवून देते अशी प्राचीन काळी श्रद्धा असल्याची कल्पना प्रा. ल्यूडर्स यांनी केली आहे.[७] परंतु मला ती मान्य नाही. राजाचा द्यूतात जो प्रथम जय होत होता तो त्या गाथेतल्या सत्योक्तीच्या प्रभावामुळे. ती गाथा म्हणून राजा एक प्रकारची सत्योक्ती करीत होता. ही सत्योक्तीची कल्पना गाथेत संपूर्णपणे व्यक्त झाली नाही. पण आपल्याला अशी कल्पना करणे भाग आहे की ती गाथा म्हण-णाऱ्या राजाच्या मनातला आशय असा होता की जर तो म्हणत असलेल्या गाथेचा अर्थ सत्य असेल तर त्याचा विजय व्हावा. कथेत नंतर पुरोहिताने राजाच्या सामान्य उक्तीला अपवाद निर्माण केल्यामुळे ती सामान्योक्ती खोटी ठरू लागली व राजाचा पराभव होऊ लागला असे वर्णन आहे. पुरोहिताच्या अपवादात जोवर सत्य होते तोवर पुरोहिताचा जय होत गेला. परंतु अपवाद असत्य ठरताच तो पुन्हा हरू लागला. अशा तऱ्हेने द्यूत खेळणाऱ्यांच्या जयापजयाचे कारणसत्योक्तींचे सामर्थ्य आहे, पातिव्रत्याशी त्यांचा संबंध नाही हे लक्षात येईल.

× × ×

वेदकालीन द्यूत व महाभारतातील द्यूत ह्यां-विषयी माहिती घेताना आपण ती द्यूत खेळण्याची जागा, द्यूत खेळण्याचे साधन व द्यूत खेळण्याची

६. 'निवातक' शब्दाचा अर्थ प्रा. ल्यूडर्स 'निमंत्रक' असा करतात ('निमंत्रण देणारा भेटला तर सान्या स्त्रिया पाप करतात'). मला हा अर्थ योग्य वाटत नाही. 'निवातक' म्हणजे 'जिथे वाऱ्याचा सुद्धा शिरकाव होत नाही असा एकांत.'

७. ह्या कल्पनेच्या आधारे प्रा. ल्यूडर्स नलोपाख्यानातील एका श्लोकाचा (३.५६.८) अर्थ लावतात, तो मला मान्य नसल्याचे मागे सांगितले आहे, 'नवभारत,' जुलै १९८६, पृ. १९–२०.

पद्धत अशा तीन विभागांत घेतली. आजच्या विषयाची मांडणी तशीच केली आहे.

(१) द्यूत खेळण्याची जागा

वेदकाली द्यूत अधिदेवनावर खेळत असत. हे अधिदेवन जमीन थोडी उकरून, त्यावर पाणी शिंपडून बनवीत असत असे आपण पाहिले. मुख्य महाभारतातील द्यूत कशावर झाले त्याचा सभापर्वात उल्लेख नाही. परंतु वेदकालासारखेच मुख्य महाभारतातले द्यूत विभीतकाच्या फळांनी खेळायचे होते असा निष्कर्ष आपण काढला असल्यामुळे वेदकालासारखेच ते अधिदेवनावर खेळण्यात आले असावे असे म्हणण्यास हरकत नाही असे आपण म्हटले आहे.

जातककथा आणि महाभारतेतर संस्कृत वाङ्मय ह्यांत आढळणारे द्यूत अशा अधिदेवनावर होत असे असे दिसत नाही. जातककथेत आढळणारे द्यूत फलकावर म्हणजे फळ्यावर होत असे असे स्पष्ट उल्लेखच आढळतात. तो फळा खेळणाऱ्यांच्या मधे ठेवत असत. विधुरपंडितजातक व अण्डभूतजातक ह्यांवरून असे दिसते की, द्यूत राजेरजवाड्यांचे असले तर हा फलक चांदीचा असे; परंतु सर्वसामान्यांच्या द्यूतात हा फलक लाकडी असे असे म्हणण्यास हरकत नाही. अलंबुसजातकात (५२३.१७) एका कन्येच्या मांड्या द्यूत खेळायच्या फलकासारख्या 'विमट्ठा' (विमृष्टा) असल्याचे म्हटले आहे. त्यावरून पाशकांनी द्यूत खेळायचा फलक चांगला गुळगुळीत असला पाहिजे असा तर्क प्रा. ल्यूडर्स यांनी केला आहे, तो योग्य वाटतो.

हरिवंशात बलदेव व रुक्मी यांच्यात झालेल्या द्यूताच्या वर्णनात 'अपांसुल देश' व 'अष्टापद' असे दोन्ही प्रकारचे उल्लेख आहेत. खेळताना रागावलेल्या बलदेवाने सोन्याचा अष्टापद हातात घेऊन रुक्मीला ठार केले. तेव्हा अष्टापद ही एक फळ्यासारखी जड वस्तू असली पाहिजे हे उघड आहे (२.८९.४२, ४३, ४९). तेव्हा बलदेव व रुक्मी यांच्यातील द्यूताच्या वेळी जातक कथेतल्याप्रमाणे फळ्याचा उपयोग झाला होता हे मानण्यास हरकत नाही. परंतु खेळाच्या सुरुवातीस बलदेव रुक्मीला म्हणतो : "जिथे धूळ नाही (किंवा जिथली धूळ बसली आहे) अशा ह्या जागी तू अक्ष टाक" (पातयाक्षान्नराधिप । ... देशेऽस्मिंस्त्वमपांसुले २.८९.३५). 'अपांसुल देश' हे वर्णन वेदकालीन जमीन उकरून, पाणी शिंपडून बनविलेल्या अधिदेवनाचे होऊ शकते. म्हणून असे म्हणावे लागते की हरिवंशातील द्यूतात वेदकालीन अधिदेवन व जातक कथेतला फळा दोन्हींचा उपयोग झाला होता. दोहोंचा समन्वय करायचा तर आपल्याला अशी एक कल्पना करता येईल : वेदकालीन द्यूताच्या जोडीने जेव्हा पाशकांनी फळ्यावर खेळायचे दुसऱ्या एका प्रकारचे द्यूत प्रचारात आले, तेव्हा द्यूताच्या पहिल्या प्रकाराशी संबंध टिकविण्यासाठी कित्येकदा अधिदेवनासारखी खोलगट जागा तयार करून त्यावर फलक ठेवीत. अशा फलकावर अक्ष टाकले तर ते अपांसुल देशावर टाकले असेही म्हणणे शक्य आहे.

विराटपर्वातले कंक व विराट यांच्यात झालेले द्यूत कशावर झाले—अधिदेवनावर की फळ्यावर—त्याविषयी माहिती मिळत नाही. परंतु ते पाशकांनी खेळायचे द्यूत होते. तेव्हा ते फळ्यावर खेळण्यात आले असावे असे म्हणण्यास हरकत नाही.

द्यूत खेळण्यासाठी कितव अधिदेवनाजवळ जिथे बसत त्या जागेभोवती एक वर्तुळ काढण्यात येत होते असे वेदकालीन द्यूताविषयी माहिती घेताना आपण पाहिले होते.[८] महाभारतात काही ठिकाणी (२.७०.६००*; हरिवंश २.८९.४९) 'द्यूतमंडल' असा शब्द आढळतो. पण त्याचा अर्थ 'खेळणाऱ्याच्या भोवती काढण्यात येणारे वर्तुळ' असा प्रा. ल्यूडर्स करतात तो योग्य नसल्याचे आपण पाहिले होते.[९] पालिभाषेत जूतमंडल किंवा केळिमंडल असे शब्द आढळतात. स्मृतिग्रंथातही धूर्तमंडल (याज्ञ० स्मृ० २-२०१) किंवा द्यूतमंडल (नारदस्मृति १७.५,६) असे शब्द आढळतात. ह्या सर्व ठिकाणी द्यूतमंडल, धूर्तमंडल इत्यादी शब्दांचा खेळणाऱ्याच्या भोवतालचे वर्तुळ असा अर्थ प्रा. ल्यूडर्स करतात तो योग्य नाही.

---

८. 'नवभारत', एप्रिल १९८६, पृ. ३९–४०

९. 'नवभारत', जुलै १९८६, पृ. ११

अनुक्रमणिका

कारण विधुरपंडितजातकात पुण्णक यक्ष राजाला जूतमंडल सज्ज करायला सांगतो तेव्हा अमात्यांनी राजाच्या आज्ञेवरून 'जूतसाला' म्हणजे द्यूतशाला तयार केली असे म्हटले आहे. ह्यावरून जूतमंडल म्हणजे वर्तुळ असा अर्थ नसून द्यूतशाला किंवा द्यूत-सभा असा अर्थ आहे हे स्पष्ट होते. नारदस्मृतीत एक नियम असा सांगितला आहे की, एका जुगाऱ्याने तो अशुद्ध असेपर्यंत, म्हणजे द्यूत खेळताना झालेले ऋण त्याने फेडले नाही तोपर्यंत, त्याने दुसऱ्या द्यूत-मंडलात प्रवेश करू नये (अशुद्धः कितवो नान्यदाश्रयेद् द्यूतमंडलम् १७.५). ह्याचा अर्थ 'अशुद्ध' कितवाने खेळण्यासाठी दुसऱ्या द्यूतशालेत प्रवेश करू नये असाही करणे शक्य आहे.[१०] त्या ठिकाणी द्यूतमंडल ह्या शब्दाने जुगाऱ्याच्या भोवती काढण्यात येणारे वर्तुळ हाच अर्थ अभिप्रेत आहे असे म्हणण्याचे कारण नाही.

द्यूतमंडल व तत्सदृश शब्दांचा अर्थ कितवाच्या भोवती आखलेले वर्तुळ असा कुठेच होत नाही असे मला म्हणावयाचे नाही. त्या शब्दांचा संदर्भानुसार अर्थ ठरवायला हवा इतकेच. त्या शब्दांचा अर्थ 'सभा' असा कुठे होतो ते वर सांगितले. आता त्यांचा अर्थ द्यूत खेळणाऱ्याच्या भोवतालचे वर्तुळ असा कुठे होतो ते पाहू. लित्तजातकात (९१) बोधिसत्त्व हा वाराणसीतला एक द्यूत खेळणारा (अक्खधुत्त = अक्षधूर्त) असतो. त्याच्याशी एक लबाड खेळणारा (कूटक्खधुत्त = कूटाक्षधूर्त) द्यूत खेळायला बसतो. जोपर्यंत ह्या लबाडाचा जय होत असतो तोपर्यंत तो आपले केलिमंडल सोडून जात नाही. परंतु तो जेव्हा हरतो तेव्हा एक अक्ष गुपचूप तोंडात लपवून 'एक अक्ष हरवला' अशी ओरड करून तो केलिमंडलातून बाहेर पडतो (केलिमंडलं भिन्दित्वा पक्कमति). ह्या ठिकाणी भिन्द् म्हणजे 'मोडणे, तोडणे' अशा अर्थाच्या धातूचा प्रयोग असल्यामुळे केलिमंडल शब्दाचा अर्थ कितवाच्या भोवती असलेले बंधनकारक वर्तुळ असा करणेच योग्य आहे. एक अक्ष खेळताना कमी झाल्याबरोबर द्यूताचा डाव योग्य प्रकारे झाला नाही असे ठरते, त्यामुळे लबाडीने खेळणारा हरला नाही असे पण ठरते. अर्थात प्रतिस्पर्ध्याला तो काही देणे लागत नसल्या-मुळे वर्तुळाचे बंधन तोडून तो बाहेर पडू शकतो.[११]

मृच्छकटिक नाटकात द्यूत खेळताना संवाहक सोन्याची दहा नाणी हरतो. डाव जिंकणाऱ्यास ती न देता तो पळून जातो. द्यूतकर व माथुर यांच्या हातात तो जेव्हा सापडतो तेव्हा त्याने नाणी न देता पुन्हा पळून जाऊ नये म्हणून त्याच्याभोवती माथुर एक वर्तुळ (जूदिअरमण्डली) काढतो. ऋणं फेडण्यासाठी अखेर संवाहक स्वतःला विकायचे ठरवतो तेव्हा त्याची वर्तुळातून सुटका होते. मृच्छ-कटिकातील ह्या घटनेवरून असे दिसते की द्यूत खेळ-ताना खेळणाऱ्यांच्या भोवती वर्तुळ नेहमी काढण्यात येई असे नाही. देण्याघेण्याविषयी परस्परांवर विश्वास असला तर वर्तुळ काढत नसतीलही. तसेच असे वर्तुळ नेहमी अधिदेवनाजवळ असे असेही दिसत नाही. आवश्यकता निर्माण झाल्यास कितवाच्या भोवती ते कुठेही काढता येई. ऋण फिटेपर्यंत वर्तुळ सोडून बाहेर जाता येत नाही असा द्यूत खेळणाऱ्यांत एक अनुल्लंघनीय संकेत असल्याचे संवाहक सांगतो (द्यूतकराणामलंघनीयः समयः).

द्यूत खेळण्याची जागा एखाद्या मंडपात किंवा सभेत असे. अशा सभेचे उल्लेख वैदिक कालापासून आढळतात. वेदोत्तरकालीन संस्कृत वाङ्मय व पालि वाङ्मय यांतही सभेचे उल्लेख आहेत. अशा सभा

---

१०. नारदस्मृतीतल्या दुसऱ्या एका श्लोकात (१६.६) द्यूतमंडलाचा द्यूतशाला अर्थ स्पष्ट हा आहे.

११. द्यूताचे आह्वान न स्वीकारण्याचा एक प्रकार कथासरित्सागरात (१२१.९०) आढळतो. द्यूत खेळायचे आह्वान दिले असता 'मी द्यूतातून बाहेर पडत आहे' असे जर प्रतिपक्षी म्हणाला तर त्याला द्यूत खेळण्यास भाग पाडता येत नाही अशी रीत असल्याचे तिथे म्हटले आहे (इतोऽहं निर्गतो द्यूतादित्याहूतो ब्रवीति यः। स नाक्षेप्य इति द्यूते शैलीयम् ॥). हा वाक्प्रचार द्यूतमंडलातून बाहेर पडण्यावर आधारलेला असावा.

ज्यांच्या ताब्यात असत त्यांना स्मृतिग्रंथात 'सभिक' व अर्थशास्त्रात 'द्यूताध्यक्ष' म्हटले आहे.[१२] द्यूतात जे धन खेळणारे जिंकीत त्यातला काही ठरावीक भाग सभिकाला द्यावा लागे आणि सभिकाला मिळणाऱ्या भागातला काही भाग त्याला राजाला द्यावा लागे.

कथासरित्सागरात एके ठिकाणी द्यूतसभेसाठी 'ठिण्ठा' असा एक अपरिचित आणि चमत्कारिक शब्द आढळतो.[१३]

(२) द्यूत खेळण्याचे साधन

वेदकाळी द्यूत विभीतकवृक्षाच्या फळांनी खेळत असत हे आपण पाहिले. महाभारतातली युधिष्ठिर–शकुनी व नल–पुष्कर यांच्यातली द्यूतेदेखील विभीतकांच्या फळांनी झाली असली पाहिजेत असा निष्कर्ष आपण काढला. त्या सर्व ठिकाणी द्यूताच्या संदर्भात येणाऱ्या 'अक्ष' शब्दाचा अर्थ विभीतकाचे फळ असा करायचा आहे.

बौद्धवाङ्मय व महाभारतेतर संस्कृत वाङ्मय ह्यांत विभीतकाच्या फळांनी खेळायच्या द्यूताचे निर्देश काही ठिकाणी आढळतात. परंतु त्याखेरीज अन्य साधनांचे उल्लेखही त्या वाङ्मयात आढळतात. द्यूत खेळण्याची ही दुसरी साधने कोणती होती ती पाहण्यापूर्वी विभीतकवृक्षाच्या फळांचे निर्देश कुठे आढळतात ते आपण प्रथम पाहू.

(१) विभीतकवृक्षाची फळे

बौद्ध वाङ्मयात दीघनिकायात येणाऱ्या पायासिसुत्तंतात (२३.२७) द्यूताचा उल्लेख आहे. दोघा द्यूत खेळणाऱ्यांत जो लबाड असतो त्याचा खेळताना कलि होत आहे, म्हणजे तो हरत आहे, हे लक्षात येताच शिताफीने तो एक अक्ष गिळून टाकतो, आणि त्याने तसे केले की त्याने डाव जिंकला असल्याचे त्याच्या प्रतिस्पर्ध्याला मान्य करावे लागते (त्वं खु सोम्म एकन्तिकेन जिनासि). एक अक्ष गिळल्यामुळे तो कमी होताच हरणारा जर जिंकत असेल तर त्याचा अर्थ असा की, अक्षसंख्येला चाराने (अथवा दोनाने) भाग दिला असता जो एक अक्ष उरला असता आणि ज्यामुळे खेळणाऱ्याचा कलि अय झाला असता तो अक्ष अदृश्य झाल्यामुळे त्या संख्येला चाराने (अथवा दोहोने) निःशेष भाग जाऊ लागला आणि खेळणाऱ्याचा कृत अय होऊ लागला, अर्थात त्याने डाव जिंकला असे ठरू लागले. द्यूताच्या ह्या वर्णनावरून पायासिसुत्तंतातील द्यूत विभीतकाच्या फळांनी खेळायचे असले पाहिजे हे उघड आहे.[१४]

द्यूत खेळता खेळता शिताफीने अक्ष लपविण्याचा उल्लेख पालिभाषेतील धम्मपदाच्या एका रचनेतही (२५२) आढळतो. दुसऱ्याचे दोष वाढवून सांगणाऱ्याची, पण आपले दोष झाकून ठेवणाऱ्याची द्यूत खेळताना कलीला — म्हणजे ज्या एका अक्षामुळे कलि अय झाला असता त्याला——लबाडीने लपवून ठेवणाऱ्याशी तुलना केली आहे (अत्तनो पन छादेति कलिं व कितवा[१५] सठो). धम्मपदाच्या ह्या रचनेत अभिप्रेत असलेला द्यूताचा खेळ विभीतक फळांनी खेळायचा असला पाहिजे.

पालिभाषेतल्या जातककथा गद्यपद्यात्मक आहेत. त्यातला पद्य भाग हा प्राचीन असून गद्य भाग उत्तरकालीन मानला जातो. विधुरपण्डितजातकातल्या गद्य भागात ज्या द्यूताचा उल्लेख आहे ते द्यूत पाशकांनी खेळायचे होते हे आपण पाहणार आहोत. परंतु त्या कथेतल्या पद्य भागात जे शब्दप्रयोग आढळतात त्यांवरून त्या गाथांना विभीतकवृक्षाच्या फळांनी खेळायचे द्यूत अभिप्रेत होते असे म्हणणे शक्य आहे हे प्रा. ल्यूडर्स यांचे मत ग्राह्य वाटते.

---

१२. याज्ञवल्यस्मृति २.१९९ व पुढे; नारद° १६.१ व पुढे; अर्थशास्त्र ३.२०.

१३. १८.५.२१०; एका द्यूतकराचे नाव ठिण्ठाकराल असे आहे (कथा° १८.२.७१).

१४. हीच गोष्ट लित्तजातकातही (९१) आढळते. फरक इतकाच की ह्या जातकातल्या गद्य भागात द्यूत खेळणारा एक अक्ष तोंडात टाकतो आणि तो हरवला असल्याचे निमित्त करून डाव सोडून जातो. परंतु ह्या जातकातल्या गाथेत मात्र अक्ष गिळण्याचाच उल्लेख आहे (गिलमक्खं पुरिसो न बुज्झति). एक अक्ष गिळल्यामुळे त्याने तो डाव जिंकला असे मात्र म्हटले नाही.

१५. 'कितवो' असा पाठ हवा. कां, कितवा हे पंचमीचे एकवचन ?

एका गाथेतील (९१) ओळ अशी आहे : राजा कलिं विचिनं अग्गहेसि, कटमग्गही पुण्णको पि यक्खो, म्हणजे अक्ष बाजूस सारताना राजाने कलि होईल असे अक्ष घेतले, तर पुण्णक यक्षाने कृत होईल असे अक्ष घेतले. ह्या गाथेतले विचिनं, कलिं अग्गहेसि, कटं अग्गही हे शब्दप्रयोग महत्त्वाचे आहेत. वैदिक काळात द्यूताच्या संदर्भात येणाऱ्या 'विचिनोति' किंवा 'गृह्णाति' ह्या प्रयोगांची ते आठवण करून देतात हे प्रा. ल्यूडर्स यांनी मार्मिकपणे वाचकांच्या नजरेस आणले आहे. त्यांच्यामुळे अधिदेवनावरील अक्षांच्या ढिगातले काही अक्ष हातात घेऊन बाजूस सरकवण्याचा बोध होतो. पाशकांच्या खेळात ह्या धातूंच्या उपयोगाला वाव नाही. तेव्हा जातक-कथेतल्या पद्यभागाला विभीतकाच्या फळांचे द्यूत अभिप्रेत होते असे म्हणावे लागते.

संस्कृत वाङ्मयात हरिवंशात वर्णिलेले बलदेव व रुक्मी यांच्यातले द्यूत (८९.२० व पुढे) कोणत्या साधनाने व कसे खेळण्यात आले हे सांगणे कठीण आहे. त्या खेळाच्या वर्णनात अष्टापदाचा म्हणजे एखाद्या फलकाचा आणि अपांसुल[१६] देशाचा दोन्हीचा उल्लेख असल्याचे आपण पाहिले. 'अधिपांशुल' ह्या पाठभेदा-प्रमाणे dusty place चा म्हणजे वैदिक काळात जमीन उकरून बनवीत असलेल्या अधिवेदनाचा बोध होतो असे प्रा. ल्यूडर्स यांना वाटते. या खेळाच्या वर्णनात लाल व काळचा अशा दोन रंगाच्या अक्षांचा उल्लेख आहे (कृष्णाक्षाल्लँलोहिताक्षांश्च ८९.३५). तेव्हा त्या द्यूतात हे दोन रंगाचे अक्ष अधिदेवनावर टाकायचे आणि जे दान पडेल त्याप्रमाणे अष्टा-पदावर सोंगट्या चालवायच्या अशा प्रकारचा हा खेळ असावा असे प्रो. ल्यूडर्स यांना वाटते– a combination of gambling with dice and a game played on a board. प्रो. थीम यांना प्रो. ल्यूडर्स यांचे हे मत मान्य नाही. त्याचे एक कारण जे त्यांनी दिले आहे ते योग्य वाटते. ते कारण असे की अष्टापदावर खेळायच्या द्यूतात शार किंवा सार म्हणजे सोंगट्या असाव्या लागतात, परंतु त्यांचा उल्लेख हरिवंशात नाही. तेव्हा हरि-वंशातले द्यूत अष्टापदावर, म्हणजे फळचावर, विभि-तकाची फळे टाकून खेळायचे होते हे प्रो. थीम यांचे मत मला ग्राह्य वाटते. ह्या मताच्या समर्थनार्थ आणखी दोन कारणे देता येणे शक्य आहे. हरिवंशात द्यूताचे वर्णन छोटेसे आहे, पण जेवढे आहे तेवढे शकुनि व युधिष्ठिर यांच्यात झालेल्या द्यूताची आठ-वण करून देण्यास पुरेसे आहे. युधिष्ठिर जसा एका-मागून एक पण लावतो तसेच पण बलराम जाहीर करीत असल्याचा आणि ते हरत असल्याचा उल्लेख हरिवंशात आहे (असकृज्जीयमानः ८९.२९). फलकावर सोंगट्यांनी खेळायचे डाव असे भराभर संपत नाहीत. परंतु विभीतकाच्या फळांनी खेळायचा डाव फळांची संख्या मोजून झाली की लगेच संपतो. सभापर्वातल्या द्यूतासारखे हरिवंशातही 'ग्लह', 'अक्षान् पातय' असे प्रयोग आढळतात (८९.३५, ३७). दुसरे असे की हरिवंशातल्या द्यूताच्या वर्णनात एक वाक्य असे आहे : चातुरक्षे तु निर्वृत्ते निर्जितः स नराधिपः (२.८९.३७). नीलकण्ठाने 'चातुरक्ष' ह्याचा अर्थ अक्षाच्या ज्या बाजूवर चार हा आकडा आहे ती बाजू (चतुरङ्काङ्कितेऽक्षे निर्वृत्ते निपतिते) असा केला आहे. ह्याचा अर्थ असा होईल की बलराम व रुक्मी जो अक्ष घेऊन द्यूत खेळत होते त्याच्या चार बाजूंवर एक ते चार असे आकडे किंवा थेंब काढले होते. ज्या बाजूवर चार हा आकडा होता ती बाजू बलदेवाने अक्ष टाकला असता वर होती म्हणून बलदेवाने तो डाव जिंकला असे नीलकण्ठाचे म्हणणे आहे. परंतु ज्यावर आकडे अथवा ठिपके काढले आहेत असे अक्ष घेऊन द्यूत खेळत असल्याचे वर्णन महाभारत वा हरिवंशात आढळत नसल्याने नील-कण्ठाचे हे स्पष्टीकरण स्वीकारता येत नाही. नील-कण्ठाला अभिप्रेत असलेला खेळ खेळण्यासाठी 'कृष्णा-क्षान् लोहिताक्षान्' असा 'अक्ष' शब्दाचा बहुवचनी प्रयोग असण्याचे कारण नाही. 'चातुरक्ष द्यूत'

---

१६. पाठभेद 'अधिपांशुल'.

१७. P. Thieme: Chess and Backgammon (Tric–Trac) in Sanskrit Literature. Prof. W. Norman Brown Felicitation Volume (1962), pp 204–216; पुनः प्रसिद्धीः Kleine Schriften Vol. 2, pp 413–425 (1971).

अनुक्रमणिका

ह्याचा ' ज्या खेळात चार चार अक्षांचे ढीग संपन्न झाले आहेत ' असा अर्थ होऊ शकतो. विभीतकाच्या फळांनी खेळायच्या द्यूतात असे ढीग झाल्यास आणि शेष एकही फळ न उरल्यास खेळणाऱ्याचा जय होतो हे आपण पाहिले आहे. बलदेवाचा तसा डाव झाला म्हणून तो जिंकला. ह्या सर्व कारणांमुळे हरिवंशातले द्यूत अष्टापदावर झाले असले तरी ते विभीतकाच्या फळांचे होते एवढे ठरविता येते.[१८]

ह्या निष्कर्षावर एक आक्षेप घेणे शक्य आहे. त्याचा विचार प्रा. थीम यांनी केलेला दिसत नाही. आणि त्याचे समाधान कसे करायचे हे आज माझ्याही लक्षात येत नाही. बलदेव व रुक्मी जे अक्ष घेऊन खेळत होते त्यांचे वर्णन ते काळचा व लाल रंगाचे होते असे केले आहे (कृष्णाक्षान्, लोहिताक्षांश्च). विभितकांच्या फळांना हे वर्णन लागू पडत नाही. त्या फळांचा रंग पिंगट (बभ्रु) असल्याचे ऋग्वेदात (१०.३४.५,११) म्हटले आहे. हरिवंशातले द्यूत बलदेव व रुक्मी खरोखरीची विभीतकाची फळे घेऊन खेळत नव्हते तर ती कृत्रिम फळे होती आणि त्यांचा रंग लाल व काळा होता असे म्हणून ह्या आक्षेपाचे समाधान करायचे असल्यास न कळे.

मृच्छकटिक नाटकाच्या दुसऱ्या अंकात द्यूताचे उल्लेख आहेत. त्यात विभितकाची फळे घेऊन खेळायचे द्यूत आणि पाशकांनी खेळायचे द्यूत अशा दोन प्रकारच्या द्यूतांच्या सूचना मिळतात.

दर्दुरक नावाचा एक कितव द्यूतात हरला होता ते द्यूत विभीतकांच्या फळांचे होते. चारुदत्ताचा संवाहक द्यूत खेळताना दहा सुवर्णनाणी हरला होता· ती देऊन टाकण्याविषयी माथुर आणि विजयी द्यूतकर संवाहकाला बजावीत असताना तिथे दर्दुरक प्रवेश करतो. हा दर्दरक एका द्यूतात हरलेला असतो. तो स्वत:विषयी म्हणतो : त्रेताहृतसर्वस्वः पावरपतनाच्च शोषितशरीरः। नर्दितदर्शितमार्गः कटेन विनिपातितो यामि ॥ (२.९). "(प्रतिपक्ष्याचा) त्रेता (अय) झाल्यामुळे सर्वस्व गमावलेला[१९] (माझा) पावर (अय) झाल्यामुळे साऱ्या शरीराला शोष पडलेला, नर्दिताने ज्याला (कफल्लक बनण्याचा) मार्ग दाखवला आहे असा, आणि (प्रतिपक्ष्याच्या) कट अयामुळे पुरा नाश झालेला हा मी चाललो आहे." ह्या श्लोकातील अयांची त्रेता, पावर (*बावर) म्हणजे द्वापर, आणि कट म्हणजे कृत ही नावे आपल्या परिचयाची आहेत· ' नर्दित ' हे नाव नवीन आहे. पण ते ' कलि ' अयाचे वाचक असावे असे म्हणण्यास हरकत नाही. ही अयांची नावे विभीतक वृक्षाच्या फळांनी खेळायच्या द्यूतातली असल्यामुळे दर्दुरक तशा प्रकारचे द्यूत खेळला असला पाहिजे असे म्हणता येते.

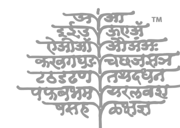
आपली ही कल्पना खरी असेल तर वेदकालापासून चालत आलेल्या ह्या प्राचीन द्यूत प्रकाराचा मृच्छकटिकातला प्रस्तुतचा उल्लेख हा शेवटचा वाङ्मयीन उल्लेख म्हणावा लागेल.

(२) पाशक

प्राचीन काळी द्यूत खेळण्याचे ' पाशक ' हे दुसरे एक साधन होते. ह्या साधनाचा प्रथम उल्लेख पालि

१८. बलराम व रुक्मी ज्यावर द्यूत खेळले त्याचा उल्लेख एका पाठभेदाप्रमाणे ' अधिपांशुले देशे ' असा आहे. प्रा. थीम स्वमताच्या समर्थनार्थ ' अधिपांशुल ' म्हणजे ' ज्यावर धूळ आहे ' असा न करता त्या शब्दाची अधिप + अंशुल अशी फोड करतात, आणि ' अधिप ' म्हणजे ' हे राजन् ' आणि ' पांशुल ' म्हणजे ' तेजस्वी ' असा अर्थ स्वीकारतात. त्यांच्या मते ' देशे अधिपांशुले ' ह्याचा अर्थ ' हे राजन्, हृया तेजस्वी जागी '. खेळायच्या जागेला ' तेजस्वी ' म्हटले आहे कारण तो अष्टापद सोन्याचा होता. परंतु अर्थासाठी इतकी ओढाताण करण्याची आवश्यकता नाही. हरिवंशाच्या चिकित्सित आवृत्तीत ' अपांसुले ' असा पाठ स्वीकारला आहे. ' ज्यावर माती नाही ' किंवा ' ज्यावरील माती बसली आहे हे अधिदेवनाचे यथार्थ वर्णन होऊ शकते. जमिनीवरील अधिदेवनाचा आणि अष्टापदाचा समन्वय कसा करायचा ते मी वर सांगितले आहे.

१९. वास्तविक खेळणाऱ्याचा त्रेता झाल्यास त्याचा प्रतिस्पर्धी सर्वस्व गमावत नाही. प्रतिपक्ष्याचा कृत झाला तर तो सर्वस्व गमावतो. तेव्हा द्यूतात पणाला लावलेले धन हरण्याची इथे दुसरी-एखादी पद्धत अभिप्रेत असावी.





जातककथेत आढळतो. विधुरपण्डितजातकातील गोष्टीत राजा आणि पुण्णक यक्ष सोन्याच्या पाशकांनी द्यूत खेळले असे आपण पाहिले. पाशकांनी खेळायचे द्यूत हा विभीतकाच्या फळांनी खेळायच्या द्यूतापेक्षा एक निराळा प्रकार आहे. पाशक हे सोने, हस्तिदंत किंवा लाकडापासून बनवीत.[२०] त्यांचा आकार लंबचौकोनी असे. हल्ली द्यूत खेळण्यात जे पाशक वापरतात त्यांची लांबी सात सेंटिमीटर, आणि रुंदी व उंची एक सेंटिमीटर असते. हे फासे खेळताना वर आकाशात फेकले की कोणत्या तरी एका लांबट बाजूवर खाली पडतात. दोन्हीकडच्या ज्या लहान बाजू असतात त्यांवर उभे असे ते पडण्याची शक्यता जवळ जवळ नाहीच.

हरिवंशातले बलदेव व रुक्मी यांच्यातले द्यूत विभीतकाच्या फळांचे झाले असावे असा आपण नुकताच तर्क केला. परंतु महाभारताच्या विराट पर्वातले द्यूत विभीतकाच्या फळांचे नसून जातककथा-प्रमाणे पाशकांचे असावे असे अनुमान करावे लागते. विराटाकडे जाताना कंक जे अक्ष घेऊन जाणार होता ते वैडूर्य, सोने व हस्तिदंताचे बनविलेले होते. तसेच त्यांचा रंग काळा व लाल होता. त्याविषयीचा श्लोक असा आहे : वैडूर्यान् काञ्चनान् दान्तान् फलैर्ज्योतीरसैः सह । कृष्णाक्षाल्ँ लोहिताक्षांश्च निर्वर्त्स्यामि मनोरमान् (४.१.२१). ह्या श्लोकात येणाऱ्या 'अक्ष' शब्दाचा अर्थ काय करायचा— 'विभीतकाचे फळ' की 'पाशक'? प्रा. ल्यूडर्स यांचे म्हणणे असे की विभीतकाच्या आकाराची फळे सोन्याची बनवणे शक्य असले तरी वैडूर्य व हस्तिदंत यांची ती बनविणे शक्य नसल्यामुळे वरील श्लोकात अक्ष शब्दाचा अर्थ पाशक असा करणे उचित आहे. सोन्याच्या विभीतकफळांचा उल्लेख जसा वैदिक श्रौत वाङ्मयात आढळतो[२१] तसा हस्तिदंत किंवा वैडूर्य यांच्यापासून बनविलेल्या विभीतकांचा आढळत नाही. विराटपर्वात येणाऱ्या अक्ष शब्दाचा अर्थ 'पाशक' असा करण्यास आणखीही एक कारण सांगण्यात येते. विराटपर्वाच्या अखेरीस कंक व विराट द्यूत खेळण्यास बसतात. कौरवांशी नुकत्याच झालेल्या युद्धात जय मिळविल्याबद्दल विराट उत्तराची स्तुती करतो, तर कंक बृहन्नडेची स्तुती करतो. त्यामुळे रागावलेला विराट हातातला अक्ष कंकाच्या तोंडावर फेकून मारतो. अक्ष कंकाच्या नाकाला लागतो व त्यातून रक्त वाहू लागते. (ततः प्रकुपितो राजा तमक्षेणाहनद् भृशम्। ...बलवत् प्रतिविद्धस्य नस्तः शोणित-मागमत् ॥ ४.६३.४४–४५). विभीतकाच्या फळाचा आकार लहान असतो. अशी लहानशी वस्तू फेकून मारली तर नाकातून रक्त वाहू लागण्याइतकी जखम होणे कठीण असल्याने विराटाने लांबट आकाराचा व जड असलेला पाशक फेकून मारला असला पाहिजे असा तर्क करण्यात येतो. त्यामुळे विराट-पर्वातले द्यूत विभीतकाच्या फळांनी खेळायचे नव्हते, पाशकांनी खेळायचे होते हा प्रा. ल्यूडर्स यांचा तर्क स्वीकारायला हरकत नाही.[२२]

वरील श्लोकात अक्षांच्या वर्णनात 'फलैः ज्योतीरसैः सह' असे म्हटले आहे. त्याचा अर्थ करणे अवघड आहे. नीलकण्ठ त्याचा अर्थ ज्यावर सोंगट्या ठेवून द्यूत खेळायचे ते घरे आखलेले लाकडाचे किंवा इतर कोणत्या तरी वस्तूचे फलक असा करतो (शारीस्थापनार्थानि कोष्ठयुक्तानि काष्ठादिमयानि फलकानि). परंतु खेळायला एक फलक पुरेल. 'फलैः' म्हणजे अनेक फलकांची काय आवश्यकता ? 'फलैः ज्योतीरसैः' चे भाषांतर प्रा. बायटनन 'phosphorescent nuts' असे करतात. ह्याचा अर्थ चमकणाऱ्या धातूपासून बनविलेली फळे. म्हणजे विभीतकाच्या आकाराची फळे घेऊन विराटपर्वातले द्यूत झाले असे

२०. सोन्याचे पाशक केवळ जातककथेत राजेलोकांच्या द्यूतात आढळतात. 'पाशककेवली' ह्या ग्रंथानुसार शुभाशुभ सांगायच्या वेळी वापरण्यात येत असलेले पाशक हस्तिदंत किंवा श्वेतार्क वृक्षाचे असत.

२१. आपस्तम्ब श्रौतसूत्र १८.१९.१.५ (सौवर्णानक्षान्)

२२. जातककथेत फासे 'हातात घोळवणे' ह्या अर्थी 'वट्ट' (सं वर्त्) ह्या धातूचा उपयोग आढळतो. विराटपर्वात कंकदेखील 'मी हातात अक्ष घोळवीन' (निर्वर्त्स्यामि) असे म्हणतो. त्यावरूनही विराटपर्वातले द्यूत पाशकांचे होते असे म्हणता येते.

अनुक्रमणिका

मत प्रा. बायटनन यांना अभिप्रेत असावे. प्रा. थीम त्याचा अर्थ ' beset with pearls, the charming ones.'[२३] असा करतात. त्यांच्या मते 'फल' म्हणजे 'मुक्ताफल, मोती', आणि 'ज्योतीरस' म्हणजे 'ज्याचे सार ज्योती आहे, तेजोमय असे' (whose essence is light). हे खरे असले तर कंकाजवळचे पाशक सोने, वैडूर्य व हस्तिदंताचे बनवले असून त्यावर मोती जडवले होते अशी कल्पना करता येईल. आणखी एक कल्पना करणे शक्य आहे. पाशकांवर चार बाजूस एक, दोन, तीन, चार असे ठिपके असतात. हे ठिपके जर (विभीतक) फळांच्या आकाराचे आणि चमकणारे असले तर त्या पाशकांना 'फलैर्ज्योतीरसैः सह' असे म्हणता येईल.

विराट व कंक यांच्यात झालेले द्यूत पाशकांचे होते असे म्हटले तरी विभीतकाच्या फळांनी खेळायचे द्यूत विराटपर्वकाळी प्रचारात नव्हते असे मानण्याचे कारण नाही. विराटपर्वात उत्तर-गोग्रहणाच्या प्रसंगी अश्वत्थामा कौरवांना त्यांची गाठ कुणाशी आहे ते बजावताना म्हणतो : "अर्जुनाच्या धनुष्यातून तीक्ष्ण बाण सुटणार आहेत. अर्जुन काही कृत, द्वापर असले अय बनविण्यासाठी धनुष्यापासून अक्ष सोडणार नाही" (नाक्षान् क्षिपति गाण्डीवं न कृतं द्वापरं न च ४.४५.२३). 'कृत', 'द्वापर' ही अयांची नावे विभीतकाच्या खेळातली असल्याने जे द्यूत डोळ्यासमोर ठेवून अश्वत्थामा बोलत होता ते विभीतकांच्या फळांनी खेळायचे असले पाहिजे. ह्यावरून त्या काळी द्यूताचा हा प्रकारदेखील लोकांना माहीत होता हे सिद्ध होते.

मृच्छकटिकात दर्दुरक ज्या द्यूताचा उल्लेख करतो ते विभीतकाच्या फळांचे असले पाहिजे हे आपण पाहिले. परंतु संवाहक व द्यूतकर यांच्यात जे द्यूत झाले ते पाशकांनी खेळायचे होते ह्यात संशय नाही. द्यूत हरणारा संवाहक म्हणतो : "बंधनातून सुटलेल्या गाढवीने लाथ मारावी तसे 'गद्दही'ने (गर्दभीने) मला मारले आहे. अंगराज कर्णाने सोडलेल्या शक्तीने घटोत्कच मरावा तसे सत्तीने (शक्तीने) मी मेलो आहे." ह्या श्लोकात गर्दभी आणि शक्ति ह्या शब्दांवर श्लेष आहे. त्याचा एक अर्थ गाढवी आणि कर्णाने सोडलेले शक्ति हे अस्त्र हा आहे, तर दुसरा अर्थ पाशकांनी खेळायच्या द्यूतातली ती विशिष्ट अयाची दोन नावे आहेत. त्या नावांचा उपयोग संवाहकाने केला असल्यामुळे ज्या द्यूतात तो हरला ते पाशकांचे असले पाहिजे हे उघड आहे.

अशा तऱ्हेने विराटपर्वात व मृच्छकटिकात विभीतकाच्या फळांनी खेळायचे तसेच पाशकांचे अशा दोन्ही प्रकारच्या द्यूतांचे संकेत आढळतात.

(३) शलाका व ब्रध्न

विभीतकाची फळे व पाशक ह्यांखेरीज इतर दोन नावे वेदोत्तर संस्कृत वाङ्मयात द्यूत खेळण्याच्या साधनांची आढळतात– एक शलाका व दुसरे ब्रध्न. पैकी शलाकांचा सर्वप्रथम उल्लेख पाणिनीच्या एका सूत्रात आढळतो– अक्षशलाकासंख्याः परिणा (२.१.१०). काशिकाकारांच्या व्याख्येप्रमाणे ह्या सूत्रानुसार कितवव्यवहारात म्हणजे द्यूत खेळण्याच्या संदर्भात अक्षपरि, शलाकापरि, एकपरि, द्विपरि इत्यादी अव्ययीभाव समाप्त होतात. ह्या द्यूताचे नाव काशिकाकार 'पञ्चिका' असे देतात आणि ते पाच अक्ष किंवा पाच शलाका यांनी खेळायचे असते असे सांगतात.[२४] शलाका म्हणजे लहान चपटया काडया. त्या खाली टाकल्या असता त्यांची खालची व वरची बाजू कोणती ते ओळखता यावे म्हणून त्यांच्या दोन बाजूवर काहीतरी खूण करीत असले पाहिजेत.[२५]

---

२३. Prof. Brown Felicitation Volume p. 214; Thieme : Kleine Schriften II. p. 423.

२४. पञ्चिका नाम द्यूतं पञ्चभिरक्षैः शलाकाभिर्वा भवति ।

२५. शलाकांचा उल्लेख महाभारतात आहे, पण तो द्यूत खेळण्याच्या संदर्भात नाही. ज्या सात जणांना साक्ष देण्यासाठी बोलावू नये असे सांगितले आहे (५.३५.३७) त्यात शलाकाधूर्ताचा उल्लेख आहे. शलाकाधूर्त ह्याचा अर्थ 'शलाकांचा (म्हणजे चपटया काडयांचा) उपयोग भविष्य सांगण्यासाठी करून लोकांना फसविणारा' असा नीलकण्ठ देतो (शलाकया पाशादिना वा शकुनादिकमुक्त्वा योऽन्यान् वञ्चयति– नील. ५.३५.४४).

अनुक्रमणिका

नारदस्मृतीत (१६.१) द्यूत खेळण्याच्या साधनात अक्ष आणि शलाका यांच्या जोडीने 'ब्रध्न'चा उल्लेख आढळतो (अक्षब्रध्नशलाकाद्यैर्देवनं जिह्मकारितम्). टीकाकार ब्रध्नचा अर्थ चामडयाची पट्टी (चर्म-पट्टिका) असा देतो. शलाकाप्रमाणेच अशा चामडयाच्या पट्ट्यांच्या दोन बाजू एकमेकींपासून निराळ्या ओळखता याव्यात म्हणून त्यांच्यावर काही तरी खूण करीत असले पाहिजेत.

(४) कवडया

वरील साधनांखेरीज द्यूत खेळण्याचे एक साधन म्हणून कवडयांचा उपयोग संस्कृत व बौद्ध वाङ्मयात आढळत नाही असे प्रा. ल्यूडर्स यांचे मत आहे. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे कवडयांचा उल्लेख फक्त टीकाकारांनी केला आहे, जसा याज्ञिकदेवाने कात्यायनश्रौतसूत्रावरील पद्धतीत (४.९.२१), महीधराने वाजसनेयी संहितेवरील टीकेत (१०.२८), आणि सायणाचार्यांनी ऋग्वेदसंहिता (१.४१.९), तैत्तिरीय संहिता (१.८.१६.२) व शतपथब्राह्मणावरील (५.४.४६) भाष्यात. तेव्हा कवडयांचा द्यूत खेळण्यासाठी एक साधन म्हणून उपयोग इसवीसनानंतर सुमारे बाराशे वर्षांपासूनचा असावा.

परंतु कौटिलीय अर्थशास्त्रात (३.२०) द्यूत खेळण्याच्या ज्या साधनांचा उल्लेख आहे त्यांत काकणी, अक्ष, अराला व शलाका यांचा समावेश आहे. अक्ष आणि शलाका[२६] यांच्याशी आपला परिचय झाला आहे. अराला ह्याचा अर्थ टीकाकार चर्मपट्टिका असा देतो. म्हणजे ब्रध्न व अराला हे समानार्थी शब्द आहेत. काकणी ह्याचा अर्थ टीकाकाराने कपर्द म्हणजे कवडी असा दिला आहे. तो जर बरोबर असेल तर कवडयांचा द्यूत खेळण्याचे एक साधन म्हणून उल्लेख अर्थशास्त्रात आढळतो असे म्हणावे लागेल.

आतापर्यंत आपण प्राचीन भारतीय द्यूताविषयी जी माहिती मिळविली त्यावरून द्यूत खेळण्याच्या साधनांत विभीतकाची फळे, पाशक, शलाका, ब्रध्न अथवा अराला व काही भाष्यकारांनी आणि कदाचित अर्थशास्त्रांत उल्लेखिलेल्या कवडया (काकणी) इतक्या गोष्टींचा समावेश होतो. विभीतकाची फळे अथवा पाशक यांचा अक्ष असा सामान्य उल्लेख अनेकदा आढळतो आणि बहुतेक ठिकाणी संदर्भावरून अक्ष म्हणजे विभीतकाची फळे की पाशक हे ठरविता येते. शलाका आणि ब्रध्न ही एकाच प्रकारची, फक्त निरनिराळ्या वस्तूंपासून बनविलेली साधने आहेत. शलाका ह्या लाकडी काडया तर ब्रध्न ह्या चामडयाच्या पट्ट्या. विभीतकाच्या फळांनी द्यूत खेळताना जमीन उकरून बनविलेल्या अधिदेवनाची आवश्यकता असे. पाशक हे फलकावर म्हणजे फळयावर टाकण्यात येत. शलाका, ब्रध्न अथवा कवडया टाकण्यासाठी अशा काही साधनाची आवश्यकता असल्याचे दिसत नाही. साध्या जमिनीवर त्या टाकूनही द्यूत होऊ शके.

विभीतकाच्या फळांनी द्यूत खेळायचे असल्यास अक्षांची संख्या मोठी असे हे आपण पाहिले आहे. पाशकांनी खेळायचे द्यूत तीन पाशक घेऊन खेळत असत हे आपण द्यूत खेळण्याच्या पद्धतीविषयी माहिती घेऊ तेव्हा पाहू. शलाकांची संख्या पाच असे हे काशिकाकारांनी सांगितले आहे. ब्रध्नांची संख्याही तेवढीच असली पाहिजे. कवडयांची संख्यां टीकाकारांनी पाच सांगितली आहे.

(३) द्यूत खेळण्याची पद्धत

द्यूत खेळण्याच्या साधनावर द्यूत खेळण्याची पद्धत अवलंबून असणार हे उघड आहे. विभीतकाची फळे हे साधन असताना द्यूत कसे खेळत असत हे आपण पाहिले आहे. खेळताना फळांची संख्या फार मोठी असू शके, ती ठरावीक नसे, आणि अधिदेवनावरील फळांची संख्या मोजून खेळणारा जिंकला की नाही ते ठरवीत असत.

पाशक हे जेव्हा द्यूत खेळण्याचे साधन झाले तेव्हा खेळायची पद्धत पार बदलली. खेळताना पाशकांची संख्या अनिश्चित नसे, ती नेहमी तीन असे, आणि प्रत्येक डावात तिन्ही पाशकांचा उपयोग करायचा असे. हे पाशक आकाराने लंबचौकोनी असत आणि त्यांच्या चार लांब बाजूवर १, २, ३, ४ असे आकडे किंवा ठिपके काढलेले असत. विराटपर्वातील एका श्लोकावर टीका लिहिताना नीलकण्ठाने हे स्पष्ट केले आहे. तो म्हणतो : क्रमेण एकद्वित्रिचतुरङ्काङ्कितैः

२६. शलाकांचा आकार लंबचौकोनी (दीर्घचतुरश्राः) असल्याचे टीकाकार सांगतो.

प्रदेशैः अङ्कचतुष्टयवान् पाशो भवति ४.५०.२४ = भांडारकर प्रत ४.४५.२३). विधुरपण्डितजातकात वर्णिले आहे त्याप्रमाणे खेळायला बसलेला खेळाडू हे तीन पाशक हातात घोळवी आणि वर उंच फेकी (पासके हत्थे वट्टेत्वा आकासे खिपि). फासे आपल्याला अनुकूल पडणार नाहीत असे खेळणाऱ्याला वाटल्यास तो ते पाशक वरच्यावर झेलून, पुन्हा हातात घोळवून टाकू शके. असे कितीही वेळा करण्याची त्याला मुभा असे. पण फासे एकदा खाली जमिनीवर पडले की मग त्याला ते उचलता येत नसत. त्याचा डाव पूर्ण झाला असे समजण्यात येई, आणि फासे कसे पडले आहेत ते पाहून ते टाकणारा जिंकला की नाही ते ठरवीत.

हे कसे ठरवीत ?

खाली पडलेल्या तीन पाशकांच्या वरच्या बाजूवर जे ठिपके अथवा आकडे असतील ते शेजारी शेजारी ठेवल्यास त्यांची तीन आकडी संख्या बनेल. परंतु खाली पडलेल्या तीन पाशकांवरील कोणत्या संख्येला पहिले, कोणतीला दुसरे आणि कोणतीला तिसरे स्थान द्यायचे हे ठरलेले असले पाहिजे, कारण त्यावर खेळणाऱ्याला कोणती संख्या पडली ते निश्चित होणार. समजा खाली पडलेल्या तीन पाशकांच्या वरच्या बाजूंवर १, २, ३ अशा संख्या आहेत. आता हे पाशक आपण ज्या क्रमाने मांडू त्याप्रमाणे १२३, २१३, ३१२ इत्यादी संख्या होऊ शकतील. त्यांतली कोणती तरी एक खेळणाऱ्याने बनविली असे ठरविता आले पाहिजे. बॉवर मॅन्युस्क्रिप्ट (Bower Manuscript) म्हणून जो एक हस्तलिखित संग्रह प्रसिद्ध आहे त्यात पाशकांच्या साहाय्याने भविष्य कसे सांगायचे हे सांगणारा छोटा ग्रंथ आहे. त्यात एक वाक्य असे आहे : कुम्भकारिमातङ्गयुक्ता पतंतु. ह्याचा प्रा. हर्न्ले (Hoernle) यांनी केलेला अर्थ असा की, एकेका पाशकाच्या चारी बाजूवर कुम्भ म्हणजे घडा, अरि म्हणजे चाक, आणि मातङ्ग म्हणजे हत्ती ह्यांपैकी कोणते तरी एक चित्र काढलेले असते. हे तीन शब्द वरील वाक्यात ज्या क्रमाने आले आहेत त्याच क्रमाने पाशकांची जुळणी केली जाई. म्हणजे ज्या पाशकाच्या बाजूवर घडाचे चित्र असेल त्याचे स्थान पहिले, ज्यावर चक्राचे चित्र असेल त्याचे स्थान दुसरे, आणि ज्यावर हत्तीचे चित्र असेल त्याचे स्थान तिसरे असे निश्चित असे. आता समजा वर ज्या खेळणाऱ्याचा उल्लेख केला आहे त्याने खाली टाकलेल्या पाशकांत घड्याची खूण असलेल्या पाशकावर तिनाचा आकडा असला, चक्राची खूण असलेल्या पाशकावर दोनचा आकडा असला, आणि हत्तीची खूण असलेल्यावर एकाचा आकडा असला तर त्याची ३२१ संख्या झाली असे ठरेल.

परंतु हे ठरले तरी त्यामुळे खेळणारा जिंकला की हरला हे कसे नक्की होई ?

फलकावर टाकलेल्या पाशकांवरील आकड्यांनी जी संख्या बने तिला 'आय' अशी संज्ञा आहे. विधुरपण्डितजातकातला पुष्कर यक्ष राजाला म्हणतो : "पाशकांच्या खेळात असे चोवीस आय आहेत, त्यांतला तू कोणताही निवड." आयांची 'शक्ति' 'खरी' (किंवा गर्दभी), 'भद्रा', 'विजय' अशी निरनिराळी नावे आहेत आणि प्रत्येक आयाला एकेक संख्या नेमून दिली आहे. उदाहरणार्थ 'विजय' ह्या आयाची संख्या १३४, शक्ति ह्या आयाची संख्या ३१४, शकट ह्या आयाची संख्या ४३१ इत्यादी. खेळणाऱ्याने प्रथम ह्या चोवीस आयांपैकी एक निवडून तो जाहीर करायचा आणि फासे टाकायचे. खाली पडलेल्या पाशांवरील आकड्यांनी वर वर्णिलेल्या पद्धतीप्रमाणे जी संख्या निश्चित होईल ती जर त्याने निवडलेल्या आयाची संख्या असली तर त्याला फासे अनुकूल पडले असे म्हणायचे, अन्यथा नाही. विधुरपण्डितजातकातील कथेवरून असे दिसते की खेळणाऱ्यांपैकी एकाला फासे प्रतिकूल पडले––म्हणजे त्याने निवडलेल्या आयाची जी संख्या असेल ती त्याला फासे टाकून बनविता आली नाही––तर तो लगेच हरला असे होत नसे. त्याच्या डावानंतर प्रतिस्पर्धी फासे घोळवून टाकी. त्याला जर त्याने निवडलेल्या आयाची संख्या बनविता आली तर तो जिंकला व पहिला खेळणारा हरला असे ठरे. ह्यावरून आपल्याला असा निष्कर्ष काढणे शक्य आहे की दोघांनाही जर अनुकूल अथवा दोघांनाही जर प्रतिकूल फासे पडले तर कोणीच जिंकीत वा हरत नसे. दोघांपैकी एकाला प्रतिकूल, एकाला अनुकूल असे फासे पडले तर तो डाव निर्णायक ठरे.

विधुरपण्डितजातककथेत राजा प्रथम त्याचा आय निवडतो, पुण्णक यक्ष मागाहून निवडतो. पाशक टाकायची पहिली पाळी राजाची आहे असे पुण्णक त्याला सांगतो. ह्यावरून जो पहिल्यांदा आय निवडील त्याने आधी खेळायचे अशी पद्धत होती असे दिसते.

आधी आपली निवड जाहीर करून[२७] मग डाव टाकायचा ह्या खेळायच्या पद्धतीला आधार देणारी एक कारिका पतञ्जलीने पाणिनिसूत्र २.१.१० वर भाष्य लिहिताना उद्धृत केली आहे. कारिका अशी आहे : अक्षादयस्तृतीयान्ताः पूर्वोक्तस्य यथा न तत्। कितवव्यवहारे च एकत्वेऽक्षशलाकयोः ॥ ह्यातले 'पूर्वोक्तस्य यथा न तत्' एवढे सध्या आपल्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. त्यात कितवांच्या व्यवहारात म्हणजे अक्ष, शलाका इत्यादी साधनांनी द्यूत खेळताना कितवांनी डाव टाकण्यापूर्वी जे म्हटले असेल त्याप्रमाणे डाव झाला आहे की नाही ते पहात असत हे स्पष्ट होते.[२८]

पाशकांनी द्यूत कसे खेळत असत ह्याविषयी अशी काही निश्चित माहिती मिळवता येते. पालि वाङ्मयाखेरीज संस्कृत वाङ्मयात पाशकाच्या खेळाचे निश्चित उल्लेख मिळत नसले तरी तो खेळ इसवी सनानंतर पाचव्या-सहाव्या शतकापर्यंत टिकून होता हे मृच्छकटिकातील संवाहकाच्या श्लोकावरून स्पष्ट होते. आपण वर पाहिले त्याप्रमाणे संवाहकाने खेळताना गर्दभी आणि शक्ति असे दोन आय निवडले होते. हे आय पाशकाच्या खेळातले आहेत. त्या नावाने ज्या संख्या अभिप्रेत आहेत त्या संवाहकाला पाशकांनी बनविता आल्या नाहीत.

द्यूत खेळणाऱ्या दोघांपैकी एकाला फासे प्रतिकूल पडले की तो लगेच हरला, किंवा एकाला अनुकूल पडले तर लगेच तो जिंकला असे होत नसून दोघांनाही खेळण्याची संधी मिळे आणि फासे दोघांनाही कसे पडतात ते पाहून मग निर्णय होत असे अशी कल्पना आपण विधुरपण्डितजातकातल्या कथेवरून केली आहे. ह्या कल्पनेला आधार पालिभाषेत 'उभयत्थ कटग्गहो' आणि 'उभयत्थ कलिग्गहो' असे जे शब्द आढळतात त्याने मिळतो. त्या शब्दांचा अर्थ दोघांचेही 'कृत' म्हणजे विजय मिळवून देणारे अक्षांचे ग्रहण किंवा दोघांचेही 'कलि' म्हणजे पराभव करणारे अक्षांचे ग्रहण असा होतो.[२९] एकाच डावात जर दोघांना खेळायची संधी मिळाली तर दोघांचाही कृत किंवा दोघांचाही कलि होण्याची शक्यता आहे, अन्यथा नाही.

दोन्ही पक्षी कृतग्रह म्हणजे विजय कसा असू शकेल ह्याची कल्पना थेरगाथावरून (४६२) येते. तिथल्या कथेत तरुणपणीच प्रव्रज्या घेतलेल्या सुंदरसमुद्दाला त्याचे हित कशात आहे हे समजावण्याचा प्रयत्न करताना एक गणिका म्हणते : "तू अजून तरुण आहेस. मी काय सांगते ते ऐक. मी तुला धन देते. तरुणपणी मनुष्यांना योग्य असे सुखोपभोग तू घे. आपण जेव्हा वृद्ध होऊ तेव्हा आपण दोघेही प्रव्रज्या घेऊ. तसे केले म्हणजे तुझा व माझा दोघांचाही

२७. महाभारतातला विभीतकाच्या फळांनी खेळायचा खेळही असाच होता हे आपण पाहिले. त्या खेळात फळांची संख्या सम होणार की विषम ते आधी जाहीर करून मग फळे टाकायची असत. पहा, 'नवभारत', जुलै १९८६, पृ. १७.

२८. पाणिनिसूत्राप्रमाणे अक्षपरि, शलाकापरि, एकपरि, द्विपरि, त्रिपरि, चतुष्परि अशी अव्ययीभाव समासाची रूपे कितवांच्या व्यवहारात येतात. आधी जाहीर केलेल्या आयापेक्षा खाली पडलेला डाव कितीनी निराळा आहे हे त्या शब्दांनी सांगता येते. वर जो कारिकेचा अर्थ दिला आहे तसा अर्थ पतञ्जलीने केला नाही. त्याने 'पूर्वोक्त' मधल्या 'उक्त'ची दखल घेतली नाही. प्रा. ल्यूडर्स यांनी केलेला कारिकेचा अर्थ योग्य वाटतो.

२९. कट = कृत आणि कलि ही अयांची नावे विभीतकफळांनी खेळायच्या द्यूतातली आहेत म्हणून पालिभाषेत सर्वत्र त्यांचा अर्थ विभीतकाच्या फळांनी खेळायच्या द्यूताच्या संदर्भातच लावला पाहिजे असे नाही. द्यूतात विजय आणि पराजय मिळवून देणारा डाव असा त्या शब्दांचा सामान्य अर्थही होऊ शकेल आणि द्यूत कोणत्याही साधनाने खेळले तरी तिथे त्यांचा उपयोग होऊ शकेल.

कटग्गह होईल. (दोघांचाही विजय होईल, म्हणजे दोघांना हवे ते मिळेल).

पाशकांखेरीज द्यूत खेळायचे आणखी एक साधन शलाका किंवा ब्रध्न. शलाकांनी किंवा ब्रध्नांनी खेळायची पद्धत पाशकांपेक्षाही सोपी होती. शलाका म्हणजे लंबचोकोनी आकाराच्या चपटया काड्या. त्यांची उताणी आणि पालथी अशी बाजू असे आणि त्या दोन बाजू एकमेकींपासून निरनिराळ्या ओळखता येण्याची काहीतरी सोय असे. काशिकाकार पाणिनिसूत्रावर (२.१.१०) व्याख्यान करताना शलाकांनी खेळायच्या द्यूताचे वर्णन करतात ते असे : हातातून खाली टाकलेल्या सर्व शलाका जर उताण्या पडल्या किंवा सर्व शलाका जर पालथ्या पडल्या, तर डाव खेळणाऱ्याचा जय होतो, नाहीतर अर्थात त्याचा जय होत नाही (तत्र यदा सर्वे उत्तानाः पतन्ति, अवाञ्चो वा तदा पातयिता जयति). ब्रध्न ह्यादेखील चामड्याच्या पट्टया असल्याने त्यांनी द्यूत खेळायची पद्धत शलाकांसारखीच असली पाहिजे. वैदिक वाङ्मयावरील ज्या टीकाकारांनी अक्ष शब्दाचा अर्थ कवड्या असा केला आहे त्यांनीपण कवड्यांनी द्यूत खेळायची पद्धत अशीच वर्णिली आहे. हातातून खाली टाकलेल्या सर्व कवड्यांची फुगीर बाजू जर खाली असली, किंवा सर्वांची जर वर असली तर खेळणारा डाव जिंकतो.[३०] शलाका, ब्रध्न, किंवा कवड्या ह्या साध्या जमिनीवर टाकीत असावेत. त्यासाठी अधिदेवन किंवा फळा ह्यांची जरूर असेल असे दिसत नाही.

शलाका, ब्रध्न किंवा कवड्या घेऊन द्यूत खेळल्याचे एखादे उदाहरण मात्र वाङ्मयात आढळत नाही.

आतापर्यंत द्यूत खेळण्याचे जे विविध प्रकार आपण पाहिले त्यांत द्यूत खेळण्यासाठी बिभीतकाची फळे, पाशक, आणि शलाका अशी मुख्यत्वे तीन साधने असली तरी त्या सर्व प्रकारांचा एक गट कल्पिता येईल. बिभीतकाची फळे व पाशक यांच्या खेळासाठी अनुक्रमे जमीन उकरून बनविलेले अधिदेवन व फलक असे आणखी एक दुय्यम साधन लागे.

परंतु आता ह्या व्याख्यानाच्या अखेरीस आपल्याला ज्या एका द्यूताच्या प्रकारांचा विचार करायचा आहे ते वरील सर्व प्रकारांपेक्षा अगदी भिन्न आहे. वरील द्यूतप्रकारांत सोंगट्यांचा कुठेही उल्लेख नाही. परंतु आता जे द्यूत आपण पाहणार आहोत त्यासाठी सोंगट्या हे आणखी एक साधन लागत असे. सोंगट्यांचे प्राचीन संस्कृत नाव शार किंवा शारि असे आहे.[३१] 'शार' ह्या संस्कृत शब्दाचा मूळ अर्थ 'विविध रंगांचा' असा असल्याने खेळातल्या सोंगट्या जर विविध रंगांच्या असतील तर त्यांना 'शार' हे नाव का पडले ते समजता येते. ह्या शारांचा म्हणजे सोंगट्यांचा पहिला उल्लेख पाणिनिसूत्रावरील (५.२.९) पतञ्जलीच्या महाभाष्यात येतो. द्यूत खेळताना ह्या सोंगट्या लाकडी फळ्यावर किंवा कापडी पटावर विशिष्ट संकेतानुसार फिरवायच्या असत. ज्या पटावर सोंगट्या फिरत त्यावर 'घरे'—बहुधा चौकोनी आकाराची—आखलेली असत. ह्या घरांना संस्कृतात 'पद', 'गृह' किंवा 'कोष्ठ' असे नाव आहे. सोंगट्यांनी खेळायच्या द्यूताचा काल पतञ्जलीने केलेल्या उल्लेखामुळे इसवीसनापूर्वीच्या दुसऱ्या शतकाइतका प्राचीन ठरतो. पाणिनिलाही तोच खेळ अभिप्रेत असला तर तो काल इसवीसनापूर्वी सहावे–पाचवे शतक इतका मागे जाऊ शकतो.

पतञ्जलीने वर्णिलेला खेळ नेमक्या कोणत्या पद्धतीने खेळायचा असे ह्याची मला नीटशी कल्पना येत नाही. वर उल्लेखिलेल्या पाणिनिसूत्रावरील पतंजलीच्या महाभाष्यावर पारंपरिक टीका उपलब्ध आहेत. महाभाष्यातील त्या विशिष्ट भागाचे

३०. पहा 'नवभारत', एप्रिल १९८६ पृ. ४३. नारदस्मृतीतल्या एका श्लोकात (१६.३) ही पद्धत थोडी निराळी दिली आहे. त्या पद्धतीप्रमाणे अक्ष (म्हणजे शलाका, ब्रध्न इत्यादी) खेळणाऱ्याने दोनदा लागोपाठ खाली टाकायचे. पहिल्या खेपेस ते जसे पडतील तसेच दुसऱ्या खेपेस पडले तर खेळणाऱ्याचा जय आणि प्रतिपक्ष्याचा पराजय होतो.

द्विरभ्यस्ताः पतन्त्यक्षा ग्लहे यद्यक्षदेविनः ।
जयं तस्यापरस्याहुः कितवस्य पराजयम् ।।

३१. किंवा सार अथवा सारि.

प्रो. ल्यूडर्स यांचे जर्मन भाषांतर[३२] आणि प्रो. थीम (Thieme) यांचे विस्तृत विवेचन[३३] उपलब्ध आहे. परंतु हे सर्व वाचूनही महाभाष्यातील त्या भागाचा नीटसा अर्थ मला कळला नाही

पाणिनिसूत्र असे आहे : अनुपदसर्वान्नायानयं बद्धाभक्षयतिनेयेषु (५.२.९). सूत्राचा अर्थ असा होतो की 'अनुपद,' 'सर्वान्न' व 'अयानय' ह्या तीन शब्दांपासून क्रमाने 'बद्धा,' 'भक्षयति' आणि 'नेय' ह्या अर्थी 'ख' प्रत्ययाने 'अनुपदीन,' 'सर्वान्नीन' आणि 'अयानयीन' असे शब्द प्राप्त होतात. ह्या तीन शब्दांपैकी पहिल्या दोन शब्दांचा अर्थ स्पष्ट आहे. अनुपदीन म्हणजे पायाच्या मापाची, जसे अनुपदीना उपानत् म्हणजे पायाच्या मापाची वहाण. सर्वान्नीन म्हणजे सर्व अन्न भक्षण करणारा, जसे सर्वान्नीनो भिक्षुः म्हणजे थंड–गरम, सरस–नीरस सर्व प्रकारचे अन्न खाणारा भिक्षु. तिसऱ्या अयानयीन शब्दाचा अर्थ मात्र नीटसा कळत नाही. महाभाष्यातला एतद्विषयक उतारा, त्यावरील टीकाकारांची भाष्ये, आणि अलीकडील जर्मन-इंग्रजी-मराठी वगैरे भाषांतरे व खुलासे देऊन मी आपला वेळ घेत नाही. जिज्ञासूंनी ती पहावीत आणि काही नीटसा अर्थ लागतो का ते पहावे. पतञ्जलीचे पाणिनिसूत्रावरील भाष्य सर्व नीट समजले नाही तरी त्याला अभिप्रेत असलेल्या द्यूताविषयी काही गोष्टी त्यावरून कळू शकतात. पतञ्जली ज्या प्रकारच्या खेळाविषयी लिहीत आहे तो खेळ पटावर किंवा फलकावर खेळायचा होता. त्या फलकावर 'पदे' म्हणजे 'घरे' आखलेली असत. ह्या घरांतून खेळणाऱ्यांचे शार म्हणजे सोंगट्या फिरत. ह्या सोंगट्यांना उजवीकडून डावीकडे व डावीकडून उजवीकडे असे दोन्ही प्रकारे फिरविता येत असे. त्या अशा फिरत असताना ज्या घरात प्रतिस्पर्ध्याच्या सोंगटीचा प्रवेश होऊ शकत नसे त्या घराला 'अयानय' म्हणत. कैयटाने उद्धृत केलेल्या कारिकेनुसार आपल्याला ह्या खेळाविषयी असा एक नियम सांगता येईल की एका खेळाडूच्या जर एखाद्या घरात दोन सोंगट्या असतील तर त्या घरात प्रतिस्पर्ध्याच्या सोंगटीचा प्रवेश होऊ शकत नसे, पण घरात जर एकच सोंगटी असली तर प्रतिस्पर्ध्याच्या सोंगटीने ती मारता येई (ससहायस्य शारस्य परैर्नाक्रम्यते पदम् । असहायस्तु शारेण परकीयेण बाध्यते ॥)

खेळाविषयी एवढ्या गोष्टी निश्चित आहेत असे म्हटल्यावर इतर सर्व अनिश्चित आहे. मुख्य म्हणजे पटावर सोंगट्या कशाच्या आधारे फिरवीत ह्याविषयी काही माहिती मिळत नाही. कल्पना अशी करता येईल की खेळणारे हातातून लहान चौकोनी अक्ष खाली टाकीत. ह्या अक्षांच्या सहा बाजूंवर एक ते सहा आकडे अथवा ठिपके असत. ज्याला जसे दान पडेल त्याप्रमाणे त्याने आपल्या सोंगट्या फिरवायच्या. प्रो. ल्यूडर्स यांच्या मते पतञ्जलीला अभिप्रेत असलेला खेळ काहीसा ह्या प्रकारचा होता. आपल्या लक्षात येईल की, ह्या खेळात अक्ष आणि सोंगट्या अशी दोन साधने आवश्यक असतात आणि सोंगट्यांची गती अक्षांवर अवलंबून असते. खेरीज सोंगट्यांना फिरविण्यासाठी 'घरे' असलेला पट किंवा फलकही लागे. प्रो. थीम यांना प्रो. ल्यूडर्स यांचे हे मत मान्य नाही. कारण पतञ्जलीने 'घरांचा' (म्हणजे घरे असलेल्या पटाचा) व सोंगट्यांचा उल्लेख केला आहे पण अक्षांचा नाही; आणि शारांचे पटावरील घरांतून फिरणे अक्षाधीन आहे असेही त्याने म्हटले नाही. प्रो. थीम यांच्या मते पतंजलीने शारांच्या गतीचे वर्णन 'प्रदक्षिणम्' (उजवीकडून डावीकडे) व 'प्रसव्यम्' (डावीकडून उजवीकडे) असे जे केले आहे ते बुद्धिबळाच्या डावात मोहऱ्यांना जी गती असते त्या गतीचा सामान्यपणे उल्लेख आहे. अशा वर्णनाने मोहऱ्यांच्या व प्याद्यांच्या चालीतला फरक स्पष्ट होतो.[३४] प्रो. थीम यांचे म्हणणे असे की पतञ्जलीला अभिप्रेत असलेल्या खेळात सोंगट्यांची गती अक्षाधीन नसली तर ती खेळणाऱ्याच्या बुद्धिकौशल्यावर अवलंबून असली पाहिजे. तेव्हा त्यांच्या

---

३२. Philologica Indica, पृ. १७३.

३३. तळटीप १७ पहावी.

३४. Prof. Brown Felicitation Volume pp. 417–418 = Kleine Schriften 208–209.

मते पतञ्जलीने उल्लेखिलेला खेळ सारीपाटाचा नसून बुद्धिबळाचा आहे. आपल्या मताच्या समर्थनार्थ प्रो. थीम पतञ्जलीने इतरत्र (पा° २.३.१ वरील भाष्य) 'अष्टापद' शब्दाचा जो अर्थ दिला आहे त्याचा उल्लेख करतात. अष्टापद म्हणजे एकेका ओळीत आठ घरे अशा आठ ओळी असलेला फलक (पङ्क्तौ पङ्क्तौ अष्टौ पदानि). अशा प्रकारे चौसष्ट घरे असलेल्या फलकावर बुद्धिबळासारखा खेळ होऊ शकेल म्हणून पतञ्जलीला तसा खेळ ठाउक असला पाहिजे असे प्रो. थीम यांचे मत आहे.

पतञ्जलीला अभिप्रेत असलेला खेळ जर खरोखरी बुद्धिबळाचा असेल तर द्यूत ह्या विषयावरील व्याख्यानात त्याला स्थान असणार नाही. द्यूत व बुद्धिबळाचा डाव ह्यांत फरक आहे. प्रो. थीम यांचे वरील मत स्वीकारण्यात मला काही अडचणी वाटतात. एक अडचण अशी की, पतञ्जलीने इतरत्र चौसष्ट घरे असलेल्या फलकाचा उल्लेख केला असला तरी तोच फलक 'अयानयीन' ह्या शब्दाचा खुलासा करताना त्याच्या डोळ्यासमोर होता असे मानण्याचे कारण नाही. पतञ्जलीने 'अयानयीन' शब्दाचा अर्थ सांगताना अक्षांचा उल्लेख केला नाही असे प्रो. थीम म्हणतात, पण पतञ्जलीने अष्टापदाचा उल्लेख तरी कुठे केला आहे ? परंतु माझी मुख्य अडचण निराळीच आहे. 'अयानयीन' ह्या शब्दाचा प्रो. थीम यांना जो अर्थ वाटतो त्याविषयी विवेचन करताना त्यांनी पाणिनीच्या दुसऱ्या एका सूत्राप्रमाणे (३. ३. ३७) प्राप्त होणाऱ्या 'परिणाय' ह्या शब्दाचा उल्लेख केला आहे. पतञ्जलीने शारांची उजवीकडून डावीकडे व डावीकडून उजवीकडे जी गती सांगितली आहे[३५] तिला जर 'परिणाय' असे म्हणायचे असेल तर तसे करणे प्रो. थीम यांना अडचणीचे ठरणार आहे. पाणिनीच्या त्या सूत्राप्रमाणे (परिन्योर्नीणोर्द्यूताभ्रेषयोः) 'परिणाय' हा शब्द द्यूताच्या संदर्भातच उपयोगात येणारा आहे. पतञ्जलीने वर्णिलेल्या शारांच्या गतीला जर 'परिणाय' म्हणायचे असेल तर तो खेळ द्यूताचा असायला हवा, बुद्धिबळाचा नव्हे. प्रो. थीम वर उल्लेखिलेल्या पाणिनिसूत्रातल्या 'द्यूत' शब्दाचे भाषांतर सोयीसाठी नुसते 'game' असे करतात ते योग्य वाटत नाही. द्यूत म्हणजे gambling, कोठलाही खेळ नव्हे.

तेव्हा पतञ्जलीला अभिप्रेत असलेला खेळ हा बुद्धिबळाचा नसून ते एक प्रकारचे द्यूत होते हे प्रा. ल्यूडर्स यांचे मत अंगीकारावे असे मला वाटते. त्या द्यूतात तीन साधने आवश्यक होती— ज्यावर घरे आखलेली आहेत असा पट अथवा फलक, शार म्हणणे सोंगट्या आणि चौकोनी फासा. पहिल्या दोन साधनांचा उल्लेख पतञ्जलीने केला आहे, तिसऱ्याचा केला नाही हे आपण पाहिले.

भर्तृहरीच्या वैराग्यशतकातल्या (१७१) एका श्लोकात ह्या तिन्ही साधनांचा उल्लेख आढळतो भर्तृहरीचा काल जर इसवीसनानंतरची पहिल काही शतके[३६] असा आपण मानला तर आपल्याल हल्ली जो सारीपाटाचा खेळ माहीत आहे त्यासारख्य द्यूताचा हा सर्वांत प्राचीन निःसंदिग्ध उल्लेख म्हणायला हवा. श्लोक असा आहे : यत्रानेकः क्वचिदपि गृहे तत्र तिष्ठत्यथैको यत्राप्येकस्तदनु बहवस्तत्र चान्ते न चैकः । इत्थं चेमौ रजनिदिवसौ दोलयन् द्वाविवाक्षौ कालः काल्या सह बहुकलः क्रीडति प्राणिशारैः।। आपण सर्व प्राणी ज्या तऱ्हेने संसारात येतो-जातो त्याचे वर्णन काल आणि काली हे दोघे आपसात द्यूत खेळत आहेत अशी कल्पना करून कवीने केले आहे. काल आणि काली खेळत असलेल्या द्यूतात दिवस आणि रात्र हे दोन अक्ष,[३७] आपण सारे प्राणी ह्या त्यांच्या पटावर फिरणाऱ्या सोंगट्या, आणि आपण राहतो तीच त्या पटावरील 'घरे'. ह्या पटावरील घरात कित्येकदा अनेकजण गर्दी करतात, तिथे मग एकच उरतो. दुसऱ्या एखाद्या घरात आधी

३५. प्रदक्षिणप्रसव्यगामिनां शाराणाम्.

३६. "Opening centuries of the Christian era", D. D. Kosambi's edition, p. 78.

३७. ह्यावरून काल आणि काली यांच्यातील द्यूतात दोन अक्ष असून त्यांतला एक पांढरा व एक काळ्या रंगाचा होता असे म्हणणे शक्य आहे.

एकच असतो, तिथे मग पुष्कळजण गोळा होतात, आणि अखेरीस तिथे एकही उरत नाही. अशा तऱ्हेचा त्या दोघांचा खेळ चालू आहे.[३८]

अमरकोशाच्या (इसवीसनानंतर सहावे शतक) दुसऱ्या कांडातील दहाव्या वर्गाच्या शेवटी द्यूत-विषयक काही शब्दांचा संग्रह आहे. तो पाहता अमरसिंहालाही द्यूत ह्या शब्दाने पट, सोंगट्या व अक्ष ह्या तीन साधनांनी खेळायचे सारीपटाचे द्यूत अभिप्रेत आहे हे लक्षात येते. ह्या द्यूतविषयक शब्द-संग्रहात एक 'अष्टापद' शब्द आहे. त्याचा अर्थ टीकाकाराने ज्यावर सोंगट्या फिरतात आणि ज्यावर घरे असतात असा वस्त्रादिकांपासून बनविलेला पट असा दिला आहे (शारीणामाधारस्य कोष्टकयुक्तस्य वस्त्रादेः 'सारीपट' इति ख्यातस्य). हे एक साधन. दुसरा एक शब्द आहे 'शारि'. त्याचा अर्थ टीकाकाराने काष्ठादिकांपासून बनविलेले एक उपकरणविशेष (म्हणजे 'सोंगटी') असा दिला आहे (शारयस्तु काष्ठादिरचितो द्यूतोपकरणविशेषः 'सोंगटी' इति लौकिकभाषायां प्रसिद्धः). हे दुसरे साधन. तिसरा शब्द आहे 'पाशक'. त्याचा अर्थ टीकाकाराने ज्याच्या योगे सोंगट्या फिरतात अर्थात् 'फासा' असा दिला आहे (शारिपरिणयने[३९] हेतुभूतस्य 'फांसे' इति ख्यातस्य). हे तिसरे साधन. हा फासा अर्थात खाली टाकायचा आणि त्यावरील संख्येप्रमाणे काही संकेतानुसार सोंगट्या पटावरून फिरवायच्या. ह्यापेक्षा अधिक माहिती सारीपाटाच्या ह्या द्यूताविषयी मिळत नाही. त्यामुळे द्यूत जिंकणारा अखेर काय झाले असता विजयी होत असे हे कळत नाही.[४०]

दण्डीच्या (इसवीसनानंतर सुमारे सातशे वर्षे) दशकुमारचरितातील दुसऱ्या उच्छ्वासात द्यूत-शालेचा व द्यूताचा उल्लेख आहे. ह्या कथेत अपहार-वर्मा ज्या द्यूतशालेत प्रवेश करतो तिथले अक्षधूर्त पंचवीस प्रकारच्या द्यूतकलेत कुशल असल्याचे म्हटले आहे. एके ठिकाणी द्यूताचा खेळ चालू होता तिथे अपहारवर्मा थोडा थांबतो. खेळणाऱ्यांपैकी एकाने दिलेली सोंगटीची चाल पाहून अपहारवर्मा थोडा हसतो. तेव्हा ज्याची चाल पाहून अपहारवर्मा हसला होता त्याचा प्रतिस्पर्धी चिडून म्हणतो : "हसण्याच्या निमित्ताने तू माझ्याशी खेळणाऱ्याला त्याने कसे खेळावे हे शिकवू पहात आहेस." अपहारवर्म्याच्या वागण्याला उद्देशून दशकुमारातले वाक्य आहे ते असे : " अहसं च किंचित् प्रमाददत्तशारे कितवे'. ह्या वाक्यातल्या 'प्रमाददत्तशार'चा अर्थ सर्व-साधारणपणे 'ज्याने सोंगटी चुकीने चालविली आहे' असा करतात आणि अपहारवर्मा जो खेळ पहात होता तो पटावर सोंगट्या फिरविण्याच्या द्यूताचा एक प्रकार होता असे मानतात. प्रो. ल्यूडर्स

---

३८. स्कन्दपुराणाच्या काशीखण्डात (८८.५-८) जगाची उत्पत्ती आणि प्रलय हा देखील शिव आणि पार्वती यांच्यात होणारा द्यूताचा एक खेळ कल्पिला आहे. रूपकात तपशीलाच्या बाबतीत थोडा फरक आहे. वर्षाचे महिने ही ह्या द्यूतात फलकावरची बारा घरे मानली आहेत, शुक्ल आणि कृष्ण पक्षातल्या तिथी ह्या सोंगट्या आहेत, आणि दक्षिणायन व उत्तरायण हे दोन अक्ष आहेत. द्यूतात जेव्हा देवीचा जय होतो तेव्हा सृष्टीची उत्पत्ती होते, जेव्हा शिवाचा जय होतो तेव्हा प्रलय होतो अशी कल्पना आहे. भोजराजाच्या (इसवीसनानंतर दहावे शतक) रामायणचम्पूत हनुमन्ताचे अक्षकुमाराशी जे युद्ध झाले त्यात राक्षस ह्या जणू प्रतिपक्षाच्या सोंगट्या आहेत आणि त्या क्षितितलरूप फलकावर फिरत असताना त्यांना मारायच्या आहेत अशी कल्पना करून कवीने रूपक केले आहे (रक्षःशूराख्यशारान् क्षितितलफलके क्षेपणीयां हनूमानक्षक्रीडां विधातुं दशमुखनगरीचत्वरे तत्वरेऽसौ ५.३८).

३९. टीकाकाराने ह्या ठिकाणी 'परिणयन' असा शब्द योजिला असला तरी अमरसिंहाने स्वतः पटावरील सोंगट्यांच्या फिरण्याला उद्देशून 'परिणाय' हा पाणिनिने सांगितलेला शब्द योजिला आहे.

४०. द्यूत खेळताना परस्परांच्या सोंगट्या 'मारायच्या' असत असे आपण वर म्हटले आहे. गोवर्धनाच्या (बारावे शतक) आर्यासप्तशतीत अभिप्रेत असलेल्या द्यूतात 'मेलेल्या' सोंगटीला पुन्हा 'जिवंत' करता येत असे असे तिथल्या वर्णनावरून दिसते (सा विरहदहनदूना मृत्वा मृत्वापि जीवति वराकी । शारीव कितव भवतानुकूलिता पातिताक्षेण ॥ ६२३).

यांचे मत असेच आहे. परंतु प्रो. थीम यांना हे मत मान्य नाही. त्यांच्या मते अपहारवर्मा जो खेळ पहात होता तो एक बुद्धिबळाचा डाव होता. त्याचे एक कारण ते असे देतात की दशकुमारातल्या वरील खेळाच्या वर्णनात अक्षाचा म्हणजे फाशाचा उल्लेख नाही, आणि पटावरचे द्यूत फाशाशिवाय होऊ शकत नाही. दुसरे असे की 'प्रमाददत्तशार' ह्याचा अर्थ त्यांच्या मते 'ज्याने अनवधानाने सोंगटी गमावली, अनवधानामुळे ज्याची सोंगटी गेली' असा होतो. बुद्धिबळाच्या डावात खेळणाऱ्याने सोंगटी फुकट मरू दिली आहे हे त्याने केलेली चाल पाहिली की चाणाक्ष खेळणाऱ्याच्या लगेच लक्षात येते. अपहारवर्माला तशी चुकीची चाल पाहून लगेच हसू आले होते. म्हणून तो पहात असलेला डाव बुद्धिबळाचा होता असा प्रो. थीम यांचा युक्तिवाद आहे. फाशांच्या साहाय्याने पटावरचे जे द्यूत असते त्यात खेळणाऱ्याने दिलेली सोंगटीची चाल चुकीची आहे हे लगेच ठरविता येत नाही, त्याने दिलेल्या चालीनंतर प्रतिपक्ष्याने फासे टाकल्यावर त्याला जे दान पडेल त्यावर आधीच्या खेळणाऱ्याची चाल चुकीची की बरोबर ते अवलंबून असते. म्हणजेच तो एक नशीबाचा भाग असतो. परंतु प्रस्तुतचा खेळ तसा नाही. तो खेळ सर्वस्वी खेळणाऱ्याच्या बुद्धिकौशल्यावर अवलंबून आहे, म्हणून तो बुद्धिबळाचा डाव आहे. (It is evident that in the game in question no luck of any kind is involved, but skill and cleverness alone. .. The passage is meaningful only if referring to a match of intelligence, such as ordinary chess.)[४१]

प्रो. थीम यांनी त्यांचा युक्तिवाद समर्थपणे केला आहे हे निर्विवाद. तरीही त्यांचे म्हणणे स्वीकारण्यात काही अडचणी आहेत. प्रो. थीम यांची सारी मदार 'प्रमाददत्तशार' ह्याच्या त्यांनी केलेल्या अर्थावर आहे. परंतु त्याचा सर्वसामान्यपणे 'चुकीची दिलेली चाल' हा जो अर्थ करण्यात येतो तोच बरोबर आहे हे अवन्तिसुन्दरीकथासारात हीच गोष्ट आहे, तींत आलेल्या 'क्वचित् प्रमाद**विन्यस्त**शारके हसितं मया' (८.४२) ह्या प्रयोगावरून ठरते. खेरीज पटावर सोंगटया फिरवून खेळायच्या खेळातदेखील जेव्हा खेळणाऱ्याला अनेक चाली देणे शक्य असते तेव्हा कोणती योग्य कोणती अयोग्य हे काही निष्णात खेळाडू लगेच जाणू शकतात. त्यामुळे पटावरच्या सोंगटयांच्या डावात नशीबाचा भाग बराच असला तरी बुद्धिकौशल्याचा मुळीच नसतो असे मानण्याचे कारण नाही. आणि प्रो. थीम यांच्या युक्तिवादाविषयी वर एकदा सांगितलेला दोष पुनः इथे उद्भवतो. जिथे बुद्धिबळाचे डाव चालतात त्या जागेला द्यूतशाला, आणि तो डाव खेळणाऱ्यांना कितव असे म्हणतील असे वाटत नाही. तेव्हा दशकुमारातील खेळ हा पटावर खेळायचा द्यूताचा होता हे प्रो. ल्यूडर्स यांचे मत मला ग्राह्य वाटते.

कवी अमरचन्द्र इसवी सनाच्या तेराव्या शतकातला. त्याच्या बालभारतात त्याने युधिष्ठिर व शकुनी यांच्यात झालेल्या द्यूताचे वर्णन केले आहे.[४२] महाभारतात जे द्यूत झाले ते बिभीतकाच्या फळांचे होते असा निष्कर्ष आपण काढला आहे. अमरचन्द्राने त्याच्या काळी त्याला जे सारिपाटाच्या खेळासारखे द्यूत माहीत होते तसेच महाभारतकाळी झाल्याचे कल्पिले आहे. युधिष्ठिर व शकुनी काळया व लाल अशा दोन रंगांच्या सोंगटयांनी व दोन अक्ष घेऊन द्यूत खेळत होते असे त्याने वर्णिले आहे. (श्यामैश्च रक्तैश्च शारैः[४३] २.५.१४; पात्यमानौ .. तदाक्षौ २.५.११). ह्या दोन अक्षांच्या साहाय्याने खेळणारे शारांना अष्टापदावरील घरांतून फिरवीत होते. सोंगटयांच्या अष्टापदावरील घरांतून होणाऱ्या हालचालींना उद्देशून अमरचन्द्राने आरोपण, उत्थापन, बंधन आणि मोक्ष असे शब्द वापरले आहेत त्यावरून

४१. Kleine Schriften p. 420 (=Prof. Brown Fel. vol. p. 211)

४२. २.५ व पुढे.

४३. अमरचन्द्राच्या खेळात सोंगटया लाल व काळया वर्णाच्या आहेत, तर विराटपर्वात (४.१.२२) कंकाच्या जवळचे अक्ष म्हणजे फासे लाल व काळया रंगाचे असतात. अशाच दोन रंगांच्या फाशांचा उल्लेख हरिवंशातही (८९.३५) असल्याचे आपण पाहिले आहे.

पटावरील घरात सोंगटचा अडकून पडत असत, पण त्यांना सोडवताही येत असे असे दिसते. खेळाचा सर्व तपशील व नियम अर्थातच अमरचन्द्राने दिले नाहीत. एक गोष्ट ठळकपणे नजरेत भरते. साधारणणे सारीपटासारखे द्यूत खेळताना हातातले फासे वाजूस जमीनीवर टाकतात. पण अमरचन्द्राने वर्णिलेल्या खेळात युधिष्ठिर व शकुनी हे हातातले अक्ष सोन्याच्या अष्टापदावर[४४] टाकत होते असे म्हटले आहे (अष्टापदाष्टापदमूर्ध्नि पात्यमानौ...अक्षौ २.५.११).

महाभारतेतर संस्कृत वाङ्मयात आढळणारे द्यूतविषयक काही महत्त्वाचे उल्लेख मी आपणास सांगितले. ह्यांखेरीज आणखी बरेचसे उल्लेख विशेषतः स्मृतिग्रंथात आणि कथासरित्सागरात आढळतात. त्यांचा मी उल्लेख करीत नाही कारण त्यांत द्यूत खेळण्याच्या पद्धतीविषयी काही माहिती मिळत नाही. प्रस्तुत व्याख्यानमालेचा मुख्य उद्देश प्राचीन भारतीय द्यूत कोणत्या साधनांनी व कशा प्रकारे खेळले जाई ह्याविषयी माहिती मिळवण्याचा आहे. स्मृतिग्रंथात द्यूतविषयक जे नियम आढळतात ते द्यूत खेळणाऱ्यांनी द्यूतसभेच्या नियंत्रकाला जिंकलेल्या धनातला कितवा हिस्सा द्यावा, नियंत्रकाने राजाला कितवा हिस्सा द्यावा वगैरेविषयी आहेत. त्याविषयी आपल्याला कर्तव्य नाही.

परंतु स्मृतिग्रंथात सांगितलेला एक विशेष सांगण्यासारखा आहे. त्यात द्यूताचे दोन मुख्य भेद सांगितले आहेत, द्यूत आणि समाह्वय. मनुस्मृतीत (९.२२३) सांगितल्याप्रमाणे अक्ष, शलाका ह्यांसारख्या निर्जीव साधनांनी धन पणाला लावून जो खेळ खेळण्यात येतो त्याला द्यूत म्हणतात. पण मेष, कुक्कुट ह्यांसारख्या प्राण्यांची पण लावून जर झुंज झाली तर त्या खेळाला समाह्वय म्हणतात (अप्राणिभिर्यत् क्रियते तल्लोके द्यूतमुच्यते। प्राणिभिः क्रियते यस्तु स विज्ञेयः समाह्वयः ॥)[४५]

व्याख्यानमालेच्या अखेरीस प्राचीन भारतीय द्यूताविषयीचे दोन विशेष आपण लक्षात घ्यावेत असे वाटते. प्राचीन वाङ्मयात द्यूताविषयी जी वर्णने आढळतात त्यांत स्वतंत्र पंचांचा उल्लेख आढळत नाही. द्यूत खेळताना नियमांचे उल्लंघन किंवा लबाडी कितव अधूनमधून निश्चितच करीत असतील. तेव्हा खेळणाऱ्यांच्यावर लक्ष ठेवण्याचे काम तसेच त्यांच्यात वाद निर्माण झाल्यास निर्णय देण्याचे काम करण्यास कोणीतरी पंच हवा. पण द्यूताच्या वेळी अशा पंचांची नेमणूक होत असल्याचे उल्लेख नाहीत. एका जातककथेत पुण्णक नावाच्या यक्षाने सभेत उपस्थित असलेल्या राजे लोकांनी द्यूत नियमानुसार होत आहे की नाही इकडे लक्ष ठेवावे अशी विनंती त्यांना केली आहे. हरिवंशातल्या द्यूतात रुक्मी व बलदेव यांच्यात डाव कोणी जिंकला ह्याविषयी वाद निर्माण झाला तेव्हा निर्णय दैवी वाणीने दिला असे म्हटले आहे. नारदस्मृतीने वादाच्या वेळी साक्ष देण्याचे, निर्णय देण्याचे काम कितवांनीच करावे असे म्हटले आहे. (कितवेष्वेव तिष्ठेरन् कितवाः संशयं प्रति। त एव तस्य द्रष्टारस्त एव स्युस्तु साक्षिणः १६.४).[४६]

भारतीय द्यूताचा आणखी एक विशेष लक्षात घ्यायचा म्हणजे द्यूत खेळताना जमीनीवर अक्ष सरळ हातातून खाली टाकले जात. त्यासाठी एखाद्या पात्राचा उपयोग होत नसे, म्हणजे अक्ष एखाद्या पात्रात ठेवून मग ते हालवून किंवा खुळखुळवून खाली टाकायचे अशी पद्धत दिसत नाही. पाशकांसारखे लंबचौकोनी आकाराचे अक्ष पात्रांत ठेवणेही कठीण. पाशक खाली टाकण्यापूर्वी खेळणारे ते हातात घोळवीत असल्याचे स्पष्ट उल्लेखच पालि वाङ्मयात आहेत. लहान आकाराचा चौकोनी अक्ष टाकण्यासाठी पात्राचा उपयोग करणे शक्य आहे, पण तसा उल्लेख कुठेच नाही. अलीकडे कवड्यांनी द्यूत खेळताना देखील त्या सरळ हातातून खाली जमिनी-

---

४४. 'अष्टापद' शब्दाचा अर्थ इथे ज्यावर सोंगटचा फिरवायच्या तो घरे आखलेला फळा असा नसून सर्वसाधारण 'फळा' असा करायला हवा. 'अष्टापदाष्टापद' ह्यातल्या पहिल्या 'अष्टापद' शब्दाचा अर्थ 'सोने' असा प्रो. ल्यूडर्स यांनी केला आहे तो योग्य वाटतो.

४५. तसेच नारदस्मृती १६.१.

४६. तसेच याज्ञवल्क्यस्मृति २.२०२. भागवत पुराणात (१०.६१.३२) 'प्राश्निकां'चा उल्लेख आहे. परंतु हे स्वतंत्र पंच होते की सभासदांना उद्देशून 'प्राश्निक' म्हटले आहे ते कळत नाही.

वर टाकतात. पाश्चात्त्य राष्ट्रांत द्यूतासारखा खेळ खेळताना अक्ष टाकण्यासाठी एक लहानसे पात्र (dice box) असते, तसे आपल्याकडे नाही. वैदिक वाङ्मयात येणाऱ्या 'अक्षावपन' शब्दाचा अर्थ पीटर्सबर्ग कोशात अक्ष अधिदेवनावर टाकण्यासाठी उपयोगात आणायचे पात्र असा केला आहे. पण भारतीय टीकाकारांच्या खुलाशानुसार तो चूक असल्याचे प्रो. ल्यूडर्स यांनी निदर्शनास आणले आहे.[४७] अक्षावपन म्हणजे विभीतकाच्या फळांचा एकत्र संग्रह करून ठेवण्यासाठी उपयोगात आणीत असलेले पात्र.[४८]

प्राचीन भारतीय द्यूताविषयी आपल्या वाङ्मयात जी माहिती मिळते ती संकलित करून एका विशिष्ट पद्धतीस अनुसरून ती आपल्यासमोर मांडण्याचा प्रयत्न मी ह्या चार निबंधांत केला आहे. ह्या निबंधांमुळे द्यूत ह्या खेळाविषयी आपणांस सांगोपांग सर्व माहिती मिळाली आहे असे नव्हे. अजून अनेकप्रकारचा तपशील आपणांस कळलेला नाही. तथापि ज्या एका खेळाविषयी आपणांस पूर्वी फारशी माहिती नव्हती त्याविषयी थोडीफार कल्पना ह्या निबंधांमुळे येऊ शकेल, किंवा ज्या खेळाविषयी आपण उगाचच काही चुकीच्या कल्पना करून घेतल्या होत्या त्या काही प्रमाणात त्यामुळे दुरुस्त होतील असा विश्वास वाटतो.

द्यूताचे मुख्यत्वे चार प्रकारचे खेळ आपण पाहिले. विभीतकाच्या फळांनी खेळायचे द्यूत सर्वांत प्राचीन असून, ऋग्वेदकालापासून त्याचे उल्लेख सुरू होऊन मृच्छकटिक नाटकाच्या काळापर्यंत ते आढळत असल्याचे दिसते. पाशकांचा खेळ जातककथांपासून आढळतो आणि तोही मृच्छकटिकाच्या काळापर्यंत टिकून आहे.[४९] शलाकांचा उल्लेख पाणिनीच्या कालापासून आणि चर्मपट्टिकांचा उल्लेख अर्थशास्त्राच्या कालापासून आढळतो. तो खेळ कुठपर्यंत टिकला ते ठरवणे कठीण आहे. सोंगट्यांनी खेळायचा खेळ पतञ्जलीच्या काळा इतका प्राचीन आहे की नाही हे विवाद्य असले तरी भर्तृहरीच्या काळाइतका तो निश्चितच प्राचीन आहे आणि ह्या ना त्या स्वरूपात तो आजतागायत टिकून आहे. सोंगट्यांनी खेळायचे खेळ खेळतांना कवड्यांचा उपयोग अर्थशास्त्राच्या काळाइतका प्राचीन आहे की नाही हे निश्चित नसले तरी गेल्या काही शतकांतील भाष्यकारांच्या काळापासून तो निश्चित होत आहे.

माझे हे निबंध तयार करण्यासाठी मला प्रा. ल्यूडर्स यांच्या लेखाचे बहुमोल साहाय्य झाले असल्याचे मी अगदी सुरुवातीसच आपणांस सांगितले आहे. त्या ऋणाचा आज फिरून एकवार मी निर्देश करीत आहे. पहिले दोन निबंध लिहून झाल्यावर एका श्रोत्याने मला श्री. सी. पांडुरंग भट्टांचे The Dice play in Sanskrit Litereture[५०] हे पुस्तक दाखविले. त्या पुस्तकातही मला थोडेफार उपयुक्त संदर्भ मिळाले.

हे निबंधवाचन 'संत्रिके'ने आयोजित केल्याबद्दल मी ह्या संस्थेच्या चालकांचा आभारी आहे.

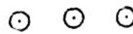
---

४७. Philologica Indica pp. 119–120.

४८. बाण ठेवण्यासाठी जसा भाता असतो तसे.

४९. कथासरित्सागरातील द्यूतांचे डाव (उदा. १२१.७९ व पुढे) चटकन संपत असल्यामुळे ते द्यूत पाशकांचे किंवा चर्मपट्टिकांचे असणे शक्य आहे.

५०. Amar Prakashan, Delhi, 1985.



अनुक्रमणिका

प्राचीन भारतीय राजकीय विचार आणि आधुनिक भारत

अशोक चौसाळकर

प्राचीन भारतीय राजकीय विचार व संस्था या विषयाचे महत्त्व आता जवळजवळ सर्वांनीच मान्य केलेले आहे. भारतामध्ये राजकीय विचार व तत्त्वज्ञान फारसे विकसित झाले नव्हते व पौर्वात्यांची राजकीय परंपरा हीं लोकशाहीविरोधी आहे असा प्रचार इंग्रज साम्राज्यवादी करीत असत. पण १९०७ साली कौटिल्याच्या अर्थशास्त्राचा शोध लागला आणि भारतीय अभ्यासकांनी मोठ्या जारीने प्राचीन भारतीय राजकीय विचार व संस्था यांचा अभ्यास करावयास सुरुवात केली. तो काळ स्वातंत्र्य-लढ्याचा होता. इंग्रज साम्राज्यवादाविरुद्ध लढण्या-साठी भारतीय देशभक्तांना वैचारिक शस्त्र हवे होते. वैचारिक संघर्षात इतिहास व तत्त्वज्ञान हे विषय महत्त्वाची भूमिका पार पाडीत असतात. भारतात पण तेच झाले. प्राचीन भारतीय विचारांचा अभ्यास जित राष्ट्राची अपमानित अस्मिता संवर्धनासाठी कर-ण्यात येऊ लागला. त्या वेळेपासून प्राचीन भारतीय राजकीय विचारांचा सतत बदलत्या दृष्टिकोणातून अभ्यास करणे भारतीयांची एक गरज बनली. प्राचीन भारतीय राजकीय विचारांचा आधुनिक भारतीय विचारवंतांनी कशा प्रकारे परामर्श घेतला याचा अभ्यास प्रस्तुत लेखात केला आहे.

– १ –

भारतीय लोकांवर राज्य करीत असताना इंग्रज लोकांची अशी समजूत होती, की भारतीय समाजा-मध्ये विविध जाती, भाषा, धर्म व वंश असल्यामुळे या समाजास फक्त हुकूमशाहीच्या मार्गानेच एकत्र केवळा येईल; कारण सत्य, स्वातंत्र्य व लोकशाही या संकल्पना भारतीयांना माहीत नाहीत. या मागास, रानटी समूहांना सुधारणे ही इंग्रजांची इतिहासदत्त जबाबदारी आहे. म्हणून ज्या ज्या वेळी भारती-यांनी काही माफक राजकीय सुधारणांची मागणी केली, त्या त्या वेळी या सुधारणा भारतात लागू

करता येत नाहीत कारण भारतीयांना लोकशाही व जबाबदार राज्यघटनेची जाण नाही असे इंग्रज राज्यकर्ते म्हणत असत. पण विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दशकात भारतीय लोकमत जागृत होऊ लागले. स्वातंत्र्यलढ्याचा विकास व विस्तार झाला. स्वेतिहास व संस्कृतीबाबत लोक जास्त डोळस बनू लागले. स्वतःची स्वतंत्र अस्मिता राखल्याशिवाय आत्मप्रत्यय निर्माण होत नाही हे त्यांना कळू लागले. त्यातूनच 'स्वराज्या'ची मागणी पुढे आली. १९०६ च्या काँग्रेस अधिवेशनात अध्यक्ष दादाभाई नौरोजी यांनी साम्राज्यान्तर्गत स्वराज्य प्राप्त करणे हे काँग्रेसचे उद्दिष्ट असल्याचे घोषित केले. 'स्वराज्य' हा शब्द प्राचीन भारतात व शिवकालात वापरात होता. तो शब्द लोक मोठ्या प्रमाणात वापरू लागले. या शब्दातून भारतीयांनी आपल्या राजकीय आकांक्षा व्यक्त केल्या. 'स्वराज्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे' ही लो. टिळकांची घोषणा सर्वश्रुत आहे.

'साम्राज्यान्तर्गत स्वराज्य' स्थापन करणे हे त्या काळात भारतीयांचे मुख्य उद्दिष्ट होते. या मागणीला वैचारिक आधार व आशय देण्याचे कार्य भारतीय इतिहासकारांनी केले. साम्राज्यवाद्यांच्या खोट्या इतिहासाचे खंडन करून त्यांनी दाखवून दिले, की प्राचीन भारतातदेखील गणराज्ये व लोकशाही संस्था होत्या. तेव्हा लोकशाही व प्रतिनिधिसभा या गोष्टी इंग्रजांची मक्तेदारी नाही. त्यामुळे स्वातंत्र्य-चळवळ जास्त धारदार बनली.

या सर्व राष्ट्रभक्त इतिहासकारांत डॉ. काशी-प्रसाद जायस्वाल यांचे नाव महत्त्वाचे आहे; कारण त्यांनी आपल्या 'हिंदू पॉलिटी' या ग्रंथात प्राचीन भारतात लोकशाही गणराज्ये अस्तित्वात असल्याचे सप्रमाण सिद्ध केले. त्यांचे असेही मत होते, की प्राचीन काळी भारतात राजाची निवडणूक होत असे.

अनुक्रमणिका

त्या निवडीमध्ये शहरी व ग्रामीण भागांतील पौर व जानपद या लोकसभा महत्त्वाची भूमिका पार पाडत असत.[१] त्यांनी आपले पुस्तक वृष्णी, कठ व शाक्य लोकांच्या तत्त्वज्ञानास अर्पण केले. कारण या तत्त्वज्ञानांनी माणसाची देव, मृत्यू, क्रौर्य आणि जात यापासून मुक्तता केली.[२] त्यांनी असे मत व्यक्त केले की, "सामाजिक व घटनात्मक प्रगती ही कुठल्याही एका वंशाची मक्तेदारी नाही. राजकीय मोठेपण हे काही देशांमध्ये व लोकांमध्येच निहीत असते असे शिकविणाऱ्या लोकांच्या शहाणपणावर माझा विश्वास नाही. कारण राजकीय व घटनात्मक प्रगती एखाद्या जातिगटाच्या आनुवंशिक गुणांवर अवलंबून नसते. या दोन्हीही बाबी परिस्थिती व मानवी शक्ती यांची निर्मिती होत." त्यांना अशी खात्री वाटत होती, की भारत व इंग्लंड या दोन्हीही महान देशांनी घटनात्मक विकासात मोठी मजल मारलेली आहे. आणि या दोन्हीही शक्ती एकत्र आल्यामुळे भारताचा अभूतपूर्व असा घटनात्मक व राजकीय विकास होणार आहे. म्हणून ते लिहितात, "आमच्या राज्यघटनेचे सुवर्णयुग भूतकाळात नसून भविष्यकाळात आहे."[३] जायस्वालांनी भारतीय जनतेच्या लोकशाही व राष्ट्रवादी आकांक्षांना आपल्या ऐतिहासिक संशोधनाच्या साहाय्याने भक्कम आधार दिला.

डॉ. जायस्वाल यांच्यानंतर भारतीय इतिहासकारांनी या विषयावर मोठ्या प्रमाणात सशोधन केले. डॉ. पी. एम्. बानर्जी यांनी भारतातील लोकप्रशासनाचा परामर्ष घेतला तर डॉ. आर. सी. मुजूमदार यांनी भारतातील सामूहिक व लोकसंस्थात्मक जीवनाचे तटस्थ व सप्रमाण विवेचन केले. डॉ. राधाकुमुद मुखर्जी यांनी प्राचीन भारतातील स्थानिक स्वराज्यसंस्थांचा मोठा मनोरा असा आढावा घेतला. डॉ. राधाकमल मुखर्जींनी प्राचीन भारतीय लोकसंस्था व ग्रामसंस्थांतील लोकशाही तत्त्वांचे समर्पक विवरण करीत त्यांना 'पूर्वेकडील लोकशाही राज्ये' हे विशेषण बहाल केले. याच काळात डॉ. ॲनी बेझंट व त्यांच्या थियॉसॉफीच्या अनुयायांनी भारतीय विद्येचे मोठ्या प्रमाणात उदात्तीकरण केले. पण काही उदारमतवादी व नेमस्त विचारवंत मात्र ह्या काळातही स्वतःच्या निष्कर्षाबाबत सावध होते. कारण त्यांना माहीत होते, की प्राचीन भारतीय राज्यसंस्था व समाजरचना पूर्णतः लोकशाहीवादी नाहीत. त्यांत अनेक लोकविरोधी व प्रगतिविरोधी विचार व आचार आहेत. त्यांचे संपूर्ण अनुकरण करणे आपणास शक्य होणार नाही.

भारतातील राष्ट्रीय चळवळीचे पुढारीपण करणाऱ्या भांडवलदार वर्गास हा पूर्वगौरववाद हवाहवासा वाटत असला, तरी त्या वर्गाने ब्रिटिशसाम्राज्यवाद्यांशी समोरासमोर संघर्ष करण्याचे टाळले. त्यांच्या काही माफक मागण्या मान्य करताच सरकारशी सहकार्य करावयाची त्यांची तयारी असे. कारण भारतीय स्वातंत्र्यचळवळीचे नेतृत्व सुधारणावादी होते. ते क्रांतिकारी नव्हते. त्यात पुनः निरनिराळे विचारप्रवाह होते. पहिला वर्ग उदारमतवादी. लोकशाही विचारांचा पुरस्कर्ता होता. त्यास भारतात इंग्लंडमधील प्रतिनिधिसंस्था स्थापन करावयाच्या होत्या. पण दुसरा विचारप्रवाह आदर्शवादी, चैतन्यवादी विचारवंतांचा होता.[४] या विचारवंतांना इंग्रजी राज्यसंस्थांचे अंधानुकरण नको होते.

विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दोन-तीन दशकांमध्ये भारतीयांपुढचा महत्त्वाचा प्रश्न नवभारताच्या राजकीय रचनेसंबंधीचा होता. इंग्रजी प्रतिनिधिसंस्था भारतात स्थापन करून येथे संसदीय राज्यव्यवस्था प्रस्थापित करावयाची की भारतीय प्रतिभेस व परंपरेस अनुकूल अशी पाश्चिमात्यांपेक्षा वेगळी राज्यसंस्था येथे स्थापन करावयाची हा वादाचा मुद्दा होता. राजा राममोहन रॉय–रानडे यांच्यापासून नेहरू-आंबेडकरांपर्यंतच्या विचारवंतांचा एक वर्ग भारतात इंग्रजी वळणाच्या संस्था स्थापन झाल्या पाहिजेत असे मत व्यक्त करीत होता तर इंग्रजीसंस्था भारताच्या अस्मितेच्या व प्रकृतीच्या विरोधी असून भारतात प्राचीन भारतीय राजकीय संस्थांशी संबंध असणारी राज्यघटना निर्माण करावी असे विवेकानंद, टागोर, योगी अरविंद व म. गांधी प्रतिपादन करीत असत.[५] त्यामुळे त्या काळात प्राचीन भारतीय राजकीय विचार व संस्था यांचा मोठ्या प्रमाणात अभ्यास करण्यात आला.

– २ –

उदारमतवादी विचारसरणीचे विचारवंत भारताच्या राजकीय वारशाबाबत फारसे उत्साही नव्हते. या देशातील कोणत्या गोष्टीचे आम्ही पुनरुज्जीवन

अनुक्रमणिका

करावे ? त्यात पुनरुज्जीवन करण्यासारखे काय आहे ? असा प्रश्न यापूर्वीच रानडे यांनी विचारला होता. त्यामुळे भारतीय विचारांमध्ये आधुनिक राजकीय सिद्धांतात प्रमाणभूत मानण्यात आलेल्या स्वातंत्र्य, समता, नैसर्गिक अधिकार, राज्याच्या सत्तेचे नियंत्रण, सत्ताविभाजनाचा सिद्धांत वगैरे संकल्पनांचा समावेश होतो का, हे पाहण्याचे प्रयत्न या विचारवंतांनी केले. या विचारवंतांत प्रा. प्रतापगिरी, डॉ. अंजारिया व डॉ. व्ही. पी. वर्मा हे विचारवंत महत्त्वाचे आहेत.

प्रा. प्रतापगिरी यांनी आपल्या 'द प्रॉब्लेम ऑफ द इंडियन पॉलिटी' या पुस्तकात भारताच्या नव्या घटनात्मक गरजांच्या संदर्भात प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञान व संस्था यांचा सूक्ष्म व टीकात्मक अभ्यास केला. त्यांच्या लक्षात आले, की भारतीय मूल्यांना भांडवली लोकशाहीच्या चौकटीत फारसे स्थान देता येणार नाही; कारण प्राचीन भारतीय राजकीय विचारांना पायाभूत असणारी वर्णाश्रमव्यवस्था प्रतिगामी व प्रगतिविरोधी आहे, तीमध्ये व्यक्ती व तिचे अधिकार यांस स्वयंभू मूल्य नाही. वर्ण, आश्रम व साधारण धर्माचे स्वरूप सामाजिक नसून व्यक्तिनिष्ठ आहे.[६] त्यामुळे व्यक्ती व समाज यांच्यामध्ये समान संबंध प्रस्थापित होऊ शकत नाहीत. कारण वर्णाश्रमधर्म व्यक्तिनिष्ठ असला, तरी व्यक्तीस स्वतःचे स्थान व धंदा निवडण्याचे स्वातंत्र्य नाही. ती जन्मल्याबरोबरच तिचे स्थान व कार्य नियत झालेले असते.[७] ही भारतीयांची स्वधर्माची कल्पना व्यक्तिकेंद्रित असली, तरी तीत व्यक्तीचे स्वायत्त मूल्य मान्य नाही. त्यामुळे नीतीची कल्पना सकारात्मक व आशयसंपन्न नाही. कारण त्यात समाजास फारसे स्थान नाही.[८] व्यक्तीने स्वधर्म पाळावा याचा अर्थ बहुसंख्य जनतेने खुशीने गुलामगिरीचे अपमानास्पद जिणे जगावे असा होतो. असा स्वधर्म स्वतंत्र व स्वाभिमानी व्यक्तीस मान्य होणार नाही. वर्णाश्रमधर्माचे संरक्षण करणे ही राज्याची मुख्य जबावदारी आहे. त्यामुळे लोकांना सक्तीने नियत कार्य करावयास लावणाऱ्या समाजव्यवस्थेचे रक्षण राजसंस्थेला बळजबरीनेच करावे लागणार म्हणून प्रा. प्रतापगिरी यांचे असे मत होते, की हिंदुराज्य ही एक प्रकारची झोटिंगशाही होती. प्राचीन भारतीय राज्याची प्लेटोच्या आदर्श राज्याशी तुलना करण्याचा मोह आपण टाळला पाहिजे कारण प्लेटोच्या आदर्श राज्यात व्यक्ती व राज्य यांच्यातील संबंध एकात्म व सेंद्रिय स्वरूपाचे होते. त्यात उभयतांचे गुणाधिष्ठित सहकार्य अपेक्षित होते. पण भारतात एकमेकांपासून विलग अशी जन्मनिष्ठ व श्रेणीबद्ध समाजरचना होती.[९] प्रा. प्रतापगिरी यांचे असे मत होते, की नवभारताची राज्यघटना बनवीत असताना अन्याय, विषमता व हुकूमशाही यांचे पोषण करणाऱ्या नकारात्मक व परलोकलुप्त नीतिकल्पना मानणाऱ्या प्राचीन भारतीय राजकीय संस्थांचा व विचारांचा फारसा उपयोग होणार नाही.

प्रा. प्रतापगिरी यांच्या विचारांचा मागोवा घेत डॉ. अंजारिया यांनी प्राचीन भारतातील राजकीय बंधनाचे व आज्ञापालनाचे स्वरूप व आधार शोधण्याचा प्रयत्न केला. त्यासाठी त्यांनी प्राचीन भारतातील सामाजिक कराराचा सिद्धांत व हॉब्ज, लॉक व रूसो यांचा सामाजिक कराराचा सिद्धांत यांच्यामध्ये तुलना केली. त्यानंतर त्यांचे असे मत बनले, की भारतामध्ये राजकीय आज्ञापालनाचा कोठलाही नैतिक वा लोकशाही आधार नव्हता कारण वर्णाश्रमधर्मामुळे निश्चित अशा लोकशाही कल्पना भारतास निर्माण झाल्या नाहीत.[१०]

डॉ. व्ही. पी. वर्मा यांनी या विषयावरचा अभ्यास स्वातंत्र्योत्तर काळात केला. डॉ. वर्मा यांनापण भारतीय राजकीय विचारांवर समाजव्यवस्थेचा जास्त प्रभाव दिसून आला. त्यांच्या मते भारतात राज्यांची गरज स्वायत्त व्यक्तीच्या स्वसंरक्षणासाठी भासली नाही, तर ती गरज समाजरचना संरक्षिण्यासाठी भासली. म्हणून स्वायत्त, स्वतंत्र व स्वतःच्या हितसंरक्षणार्थ कार्य करीत असणारी व्यक्ती हा संदर्भ प्राचीन भारतीय राजकीय विचारात नव्हता. त्यामुळे स्वतंत्र व स्वावलंबी व्यक्तीऐवजी वर्णाश्रमधर्मनिष्ठ आदर्श समाजरचना हेच हिंदूंच्या राजकीय विचारांचे मुख्य सूत्र होते.[११]

प्रा. प्रतापगिरी, डॉ. अंजारिया वगैरे विचारवंत त्या काळात अल्पमतात असले, तरी त्यांचे निष्कर्ष भारतीय राज्यकर्त्या वर्गास मान्य असणारेच होते. त्यामुळे पं. नेहरू व डॉ. आंबेडकर यांनी आग्रह धरून भारतात पाश्चिमात्य उदारमतवादी राजकीय

तत्त्वज्ञानावर आधारलेल्या नव्या राज्यघटनेची निर्मिती केली.

– ३ –

भारतातील आदर्शवादी व चैतन्यवादी विचारवंतांना पाश्चिमात्य संस्कृतीचे अंधानुकरण मान्य नव्हते. त्यांचे असे मत होते, की भोगवाद, स्पर्धा, संपत्ती व सत्ता यांच्या मागे लागलेली पाश्चिमात्य भांडवलशाही समाजरचना आम्हास भारतात स्थापन करावयाची नाही. कारण ही विचारसरणी एकूण भारतीय धारणेच्या व मूल्यांच्या विरोधी अशी आहे. या विचारवंतांत जर्मन चैतन्यवादाने प्रभावित झालेले श्री. अरविंद व डॉ. के. पी. मुकर्जी हे होते. त्याचप्रमाणे थियॉसॉफीने प्रभावित झालेले डॉ. भगवानदास, के. व्ही. रंगास्वामी आय्यंगार व केवल मोटवानी हे होते. त्याचप्रमाणे पाश्चात्त्यांच्या भोगवादी व भौतिक संस्कृतीस विरोध करणारे रवींद्रनाथ टागोर व म. गांधी यांच्यासारखे आदर्शवादी त्यांत होते. या सर्वांचे असे मत होते, की प्राचीन भारतीय संस्थांतील दोषांचे निर्मूलन करून त्यांच्या आधारावरच नवभारताची निर्मिती करावी.

आपणास माहीत आहेच, की श्री. अरविंद हे भारतीय धारणेचे व राज्यपद्धतीचे पुरस्कर्ते होते. केवळ आपल्या परंपरेच्या निर्मितिसम मूल्यांतूनच भारतीयांना आत्मप्रत्यय लाभू शकतो, असे त्यांचे मत होते. त्यांनी आपल्या 'स्पिरिट अँड फॉर्म ऑफ इंडियन पॉलिटी' या पुस्तकात या विषयावर आपले विचार व्यक्त केले. त्यांचे असे मत होते, की प्राचीन भारतातील राज्यसंस्थेमध्ये एक मुक्त अशी चैतन्यशक्ती वास करीत होती. आणि या चैतन्यशक्तीच्या प्रभावामुळे इतर भारतीय राजकीय संस्था व राज्य एकरस व एकात्म झाले होते. त्यांची अशी धारणा होती, की भारतीयांची या क्षेत्रातील कामगिरी एवढी मोठी आहे की नव्या घटनेसाठी त्यांनी इतरत्र जाण्याची मुळीच गरज नाही.[१२] श्री. अरविंदांच्या मते विविध स्वतंत्र, स्वायत्त, स्वयंनिर्णयाचा अधिकार असणाऱ्या जातीय गटांचा स्वयंस्फूर्त सहभाग हेच प्राचीन भारतीय राज्यपद्धतीचे सर्वांत महत्त्वाचे तत्त्व आहे. त्यामुळे प्राचीन भारतातील ग्राम, श्रेणी, कुल, जाती, कुटुंब वगैरे संस्थांच्या हितांचा राज्याच्या हितामध्ये समन्वय करता येणे शक्य झाले.[१३] त्यांच्या मते प्राचीन भारतात राज्य ही संस्था स्वतंत्र; सजीव व सेंद्रिय अशा संस्थांमध्ये समन्वय प्रस्थापित करते व त्यांना धारण करते. या पद्धतीत त्यांचे स्वतंत्र व स्वायत्त अस्तित्व कायम राहते. त्या राज्यात एकजीव होतात, पण स्वतंत्रही असतात. म्हणून भारतीय राज्यसंस्था ही स्वायत्त गटांना जातीय स्वातंत्र्य व स्वयंनिर्णय देण्यासाठी निर्माण करण्यात आलेली अतिशय प्रगल्भ अशी संघटना होती.[१४] बऱ्याच काळापर्यंत हे गट स्वतःचे स्वातंत्र्य व स्वायत्त अस्तित्व टिकवून होते. कारण मानवाचे संघटन त्याच्या नैसर्गिक एकतेच्या तत्त्वावर झाले पाहिजे. भारतात हे नैसर्गिक स्वातंत्र्य टिकवून त्यांना वरच्या दर्जाच्या संस्कृतीकडे नेण्याचे प्रयत्न करण्यात आले.

श्री. अरविंदांनी अशा प्रकारची आदर्श राज्यघटना निर्माण केल्याबद्दल भारतीय विचारवंतांना धन्यवाद दिले आहेत. या भारतीय राज्यघटनेमुळेच भारतीय संस्कृती मृत झाली नाही. इतर प्राचीन संस्कृती नष्ट झाल्या पण भारत व चीन या देशांतील संस्कृती मृत झाल्या नाहीत. कारण जनता हा एक एकात्म व सेंद्रिय असा समूह असतो. त्यास शरीर, आत्मा व मन असते. इतर देशांतील संस्थात्मक जीवन एकात्म व सजीव नसल्यामुळे जराजर्जर झाले पण भारतीय समाज अजरामर राहिले. कारण अशा प्रकारच्या सामुदायिक जीवनास मृत्यू येत नसतो. त्यात पुनःपुन्हा निर्माण करण्याची सर्जनशील चेतना असते. ती चेतना गतप्राय सामर्थ्य पुनः संपादन करू शकते; नवे युग पुनः प्रवर्तित करण्याची त्यात ताकद असते. भारतातील स्वयंनिर्णय लाभलेल्या स्वतंत्र जातीय संस्था व समाज म्हणूनच काळाचे आव्हान स्वीकारून जिवंत राहिल्या. म्हणून त्यांच्या मते प्राचीन भारतीयांनी जी कणखर घटनात्मक चौकट व व्यापक जीवनविषयक तत्त्वज्ञान निर्माण केले त्या प्रकारची राज्यघटना व तत्त्वज्ञान चंचल रोमन व ग्रीक लोकांना तयार करता आले नाही.[१५]

डॉ. के. पी. मुकर्जी यांनी श्री. अरविंदांच्या व इतर थियॉसॉफिस्टांच्या विचारांचा मागोवा घेत प्राचीन भारतीय राज्यसंस्थेची एक संकल्पनात्मक चौकट तयार केली.[१६] त्यांचे असे मत होते, की भारतीय

राज्यसंकल्पना ही ग्रीकांपेक्षा श्रेष्ठ दर्जाची होती; कारण त्या संकल्पनेत त्यांनी सर्वांगीण नैतिकतेचे तत्त्व अंगिकारले होते. त्यांच्या मते भारतीयांची राज्यसंकल्पना सर्वोच्च दर्जाची नैतिक संकल्पना होती कारण त्या राज्यातच प्रत्येक व्यक्तीस तिच्या स्वयंस्फूर्त कर्तव्यांचे व धर्माचे पालन करणे शक्य होत असे. भारतीय राज्य हे एकात्म व सेंद्रिय होते कारण त्यात व्यक्ती व राज्य यांच्यामधील द्वंद्व अभिप्रेत नव्हते. प्लेटो व ॲरिस्टॉटल यांना यापेक्षा श्रेष्ठ दर्जाची राज्यसंकल्पना मांडता आलेली नाही कारण त्यांचा दृष्टिकोण नगरराज्यापुरता मर्यादित होता. मात्र भारतीय राजकीय विचारवंतांनी केवळ श्रेष्ठ दर्जाची राज्यकल्पनाच पुढे मांडली नाही, तर तशा कल्पनेचा व्यवहार वास्तवात उतरविण्याचे अवघड कार्य त्यांनी करून दाखविले. राज्य हे जनतेच्या इच्छेस व्यवहारात उतरविण्याचे एक साधन असून तसे राज्य एका मोठ्या भूभागावर व विशाल लोकसंख्येवर प्रस्थापित करून त्याची उद्दिष्टे प्रत्यक्षात उतरविता येतात हे त्यांनी सिद्ध करून दाखविले.[१७]

डॉ. भगवानदास[१८] व डॉ. आय्यंगार[१९] यांनी वर्णाश्रमपद्धतीवर आधारलेली भारतीय राज्यसंस्था ही लोकेच्छा व्यवहारात उतरविण्याचे व सर्वांसच हानीकारक ठरणाऱ्या स्पर्धेस भारतातून हद्दपार करण्याचे एक आदर्श साधन होते असा विचार मांडला.

रवींद्रनाथ टागोर व म. गांधी हे जरी श्री. अरविंद व डॉ. मुकर्जी यांच्यासारखे चैतन्यवादी नव्हते, तरी प्राचीन भारतीय राज्यसंस्थेबाबतचे त्यांचे विचार बरेचसे आदर्शवादी होते. रवींद्रांचा पाश्चिमात्य संस्कृतीच्या भोगवादी व भौतिकवादी स्वरूपास विरोध होता. त्यांच्या मते पश्चिमेकडील राष्ट्रराज्याची कल्पना चांगल्यापेक्षा वाईटच जास्त करणार आहे कारण त्यामुळे जगातील मानवसमाज कृत्रिम रीत्या विभागला गेला आहे. पण भारतामध्ये राज्यसंस्थेपेक्षा समाज हा जास्त महत्त्वाचा मानला असून भारताची राजकीय प्रेरणा भौतिक नसून आध्यात्मिक आहे. भारतीयांनी पाश्चिमात्यांच्या संहारक व कृत्रिम अशा राष्ट्रराज्याच्या पाठीमागे आंधळ्यासारखे धावू नये. भारतातील ग्रामसंस्था लोकशाहीवादी असून भारतात भोगापेक्षा त्यागास जास्त महत्त्व दिलेले आहे. भारतात पाश्चिमात्यांच्या प्रतिनिधिसभा जर निर्माण करण्यात आल्या, तर भारतीय जनतादेखील सत्ता व संपत्ती यांना आपला देव मानेल आणि इतरांना गुलाम करण्यात, इतरांची पृथगात्म संस्कृती नष्ट करण्यातच आपला पुरुषार्थ आहे असे मानू लागेल. म्हणूनच रवींद्र भारतीय राज्यसंस्था व संस्कृती यांचे पुरस्कर्ते होते.[२०] टागोरांनी राष्ट्रवादाच्या नकारात्मक बाजू उजेडात आणल्या.

टागोरांप्रमाणेच म. गांधीही भोगप्रधान पाश्चिमात्य संस्कृतीचे विरोधक होते. इंग्रज भारतात ज्या सुधारणा लागू करीत आहेत त्यामुळे आपले नुकसान होत आहे असे म. गांधी यांचे मत होते. त्यांनी आपल्या ' हिंदस्वराज्य ' या पुस्तकात असे प्रतिपादन केले, की इंग्रजांचे पार्लमेंट हे सर्व जगातील पार्लमेंट्सची आई नसून बहुमताच्या मनाप्रमाणे वागणारी ती एक वारांगना आहे. आधुनिक राज्यसंस्था व यंत्र या कुधारणा असून त्यामुळे भारताचे कधीही कल्याण होणार नाही. प्राचीन भारतीय ग्रामसंस्था राज्ये ही स्वायत्त, स्वतंत्र, स्वयंस्फूर्त व स्वावलंबी आहेत. स्पर्धा हा त्यांचा आत्मा नसून समन्वय व कल्याण हा त्यांच्या कार्याचा आत्मा आहे. हिंदी संस्कृती ही एक श्रेष्ठ दर्जाची संस्कृती असून पाश्चिमात्य संस्कृती हा तीन पैशांचा तमाशा आहे असे म. गांधींचे मत होते.[२१]

भारताने विकासाचा कोणता मार्ग स्वीकारावा, हा या चर्चेमागचा महत्त्वाचा हेतू होता. वरील सर्व विचारवंतांचे असे मत होते, की पाश्चिमात्यांचे अंधानुकरण करण्यात आपल्यासारख्या श्रेष्ठ संस्कृतीच्या देशास पुरुषार्थ नाही. कारण त्या संस्कृतीचे अनुकरण केल्यास तिचे सर्व दोष तीव्र स्वरूपात आपल्या देशात उद्भवतील. भांडवलशाही प्रगतीचा मार्ग हा अधोगतीचा मार्ग आहे असे त्यांचे मत होते. त्याला पर्याय म्हणून गांधीजींच्या ' हिंदस्वराज्य 'मधील व ग्रामस्वराज्यावरील कल्पनांचा विकास करीतच आचार्य विनोबा भावे यांनी सर्वोदयी समाजाची कल्पना मांडली.

भारतातील चैतन्यवादी मात्र भारतीय समाजव्यवस्थेमुळे निर्माण झालेला अन्याय व शोषण यांचा विचार न करता प्राचीन भारतीय संस्थांचे उदात्तीकरण करीत होते. त्याना असे वाटत होते, की भारतीय समाजरचना आदर्श अशा श्रमविभागणीवर

आधारलेली आहे. स्वातंत्र्योत्तर काळात अनेक चैतन्यवादी हिंदुराष्ट्रवादी बनले. त्यांनी एकांगी राष्ट्रवादाचा स्वीकार करून भारताची उभारणी एक भाषा, एक धर्म व एक संस्कृती या तत्त्वांवर करण्याचे आवाहन केले. काही हिंदुत्ववादी विचारवंतांना आधुनिक शासनसंस्था व संस्कृती मान्य नव्हती. उदा. श्री. अप्रबुद्ध यांनी असे मत व्यक्त केले, की भारतीय जातिसंस्था हा एक प्रकारचा समाजवादच आहे. कारण यात भांडवली स्पर्धेस वाव नाही. आदर्श श्रमविभागणीमुळे प्रत्येकास त्याच्या कुवतीप्रमाणे व गरजेप्रमाणे निर्वाहाची साधने मिळतात. आणि मुख्य म्हणजे या पद्धतीत कामगारात व त्याच्या श्रमामध्ये कुठल्याही प्रकारचा परात्मभाव निर्माण होत नाही.[२२] पण स्वातंत्र्योत्तर काळात बहुसंख्य चैतन्यवादी विचारवंत हिंदुत्ववादी बनल्यामुळे व ते राष्ट्रवादी विचारांपासून दूर गेल्यामुळे त्यांच्याकडून या विषयावर फारसे उत्तम दर्जाचे लिखाण झाले नाही.

१९५० नंतर भारतात संसदीय लोकशाही स्थापन झाली. प्राचीन भारतीय राजकीय विचार व संस्था यांचा पुरस्कार करणाऱ्या मंडळींचे समाधान करण्यासाठी देशाच्या विविध राज्यांतील ग्रामीण भागांत पंचायती राज्य या नावाने स्थानिक संस्था स्थापन करण्यात आल्या. पण या स्थानिक संस्था नाव वगळता पूर्णतः पाश्चिमात्य पद्धतीच्या प्रतिनिधित्वाच्या सिद्धांतावर आधारलेल्या होत्या. पं. नेहरूंनी जरी समाजवादाचे नाव घेतले, तरी त्यांची धोरणे मिश्र अर्थव्यवस्थेअंतर्गत कल्याणकारी राज्याची होती. त्यामुळे काही इतिहासकारांनी प्राचीन भारतीय राज्य हे कल्याणकारी राज्य होते असे सांगावयास सुरुवात केली. डॉ. बी. पी. सिन्हा यांचे असे मत आहे, की कौटिल्याने त्याच्या राज्यात गरीब लोकांसाठी नव्या सेवायोजना राबविण्यास सुरुवात केली. त्याच्या काळात राज्य हे उत्पादनाच्या क्रियेत हिरिरीने भाग घेत असे.[२३]

– ४ –

स्वातंत्र्यानंतर मार्क्सवादी दृष्टिकोणातून भारतीय इतिहासाचा अभ्यास करण्याचा प्रयत्न काही इतिहासकारांनी केला. त्यांत डांगे, चनाना, दामोदर कोसंबी, रामशरण शर्मा व रोमिला थापर यांचे योगदान महत्त्वाचे आहे. पण प्रा. शर्मांचा अपवाद वगळता एकाही मार्क्सवादी विद्वानाने प्राचीन भारतीय राजकीय विचार व संस्था यांचा अभ्यास केलेला नाही.

कार्ल मार्क्सने पौर्वात्य समाजाचा अभ्यास करण्यासाठी काही प्रमेये त्याच्या 'आशियाई उत्पादनपद्धती'च्या विवेचनामध्ये मांडली होती. १९३० नंतर स्टॅलिनने विश्वविकासाच्या चार टप्प्यांचा सिद्धांत मान्य करून आशियाई उत्पादनपद्धतीची कल्पना मोडीत काढली. पण १९६० नंतर पश्चिमेतील नवमार्क्सवाद्यांनी काही नव्या साधनांच्या साहाय्याने तो सिद्धांत पुनः प्रतिपादन करण्यास सुरुवात केली. मार्क्सच्या मते आशियाई उत्पादनपद्धतीमध्ये उत्पन्नाचे वितरण प्रत्येक स्वायत्त व स्वशासित ग्रामसंस्थांमध्ये अशा प्रकारे होत असे, की त्यामुळे समाजाच्या विकासासाठी आवश्यक असे वरकड उत्पन्न फारसे शिल्लकच राहत नसे. त्यामुळे हे समाज हे स्थितिशील राहिले. त्यांमध्ये फारसा बदल होऊ शकला नाही. भारतामध्ये भांडवलदारी क्रांती न होण्याचे कारण तेथील स्वायत्त, स्वावलंबी व स्थितिशील ग्रामसंस्था व त्यांची बलुतेदारीसारखी वितरणपद्धती हे आहे.[२४] मार्क्सच्या प्रमेयांचा उपयोग करीत प्रख्यात पाखंडी मार्क्सवादी इतिहासकार कार्ल विटफोगेल याने 'ओरिएंटल डेस्पॉटिझम' नावाचे पुस्तक लिहिले. विटफोगेलने जलवितरण करण्याचे अधिकार नियंत्रित करणारी सर्व सत्ता आपल्या हातात केंद्रित करणारी पौर्वात्य झोटिंगशाहीची संकल्पना कौटिल्याने त्याच्या अर्थशास्त्रात मांडली असल्याचा दावा त्याच्या पुस्तकात केला. आधुनिक चीन व रशियामधील कम्युनिस्ट सरकारे पौर्वात्य झोटिंगशाहीचा नवा अवतार होत, हे विटफोगेलला या पुस्तकात सांगावयाचे होते. पण भारतीय इतिहासकारांनी आशियाई उत्पादनपद्धतीची प्रमेये अमान्य केली. डॉ. कोसंबी, डॉ. हबीब व डॉ. थापर यांनी असे मत मांडले की भारतात तशा प्रकारची उत्पादनपद्धती नव्हती. खासगी मालमत्तेचे तत्त्व सर्वत्र मान्य झालेले होते. भारतीय समाज हा स्थितिशील समाज नव्हता. भारतात वरकड उत्पन्न मोठ्या प्रमाणात होत होते. त्यामुळे आशियाई उत्पादनपद्धतीचा सिद्धांत हा मूलतः

अनुक्रमणिका

मार्क्सच्या विरोधविकासवादाच्या तत्त्वांच्या विरोधी असा आहे. म्हणून भारतीय इतिहासकारांनी वर्गीय पायावरच भारतीय इतिहासाचे अवलोकन केले.

मार्क्सवादी इतिहासकारांनी भारतीय राज्यसंस्थेचे ज्याप्रमाणे उदात्तीकरण केले नाही, त्याप्रमाणे त्यांनी त्यामध्ये आधुनिक पाश्चिमात्य मूल्ये शोधण्याचा प्रयत्नही केला नाही. त्यांच्या मते विशिष्ट वर्गसंबंध व उत्पादनसंबंध निर्माण झाल्यानंतर राज्यसंस्थेचा उदय झाला. सरंजामशाहीच्या काळात सत्ता टिकविण्यासाठी एकाधिकारशाही राजपदाची गरज होती. परवापरवापर्यंतचा यूरोपचा इतिहास हा हुकूमशाहीचा व अनिर्बंध राजेशाहीचाच इतिहास होता. पण भारतावर टीका करताना मात्र इंग्रज साम्राज्यवादी ही गोष्ट सोयीस्करपणे विसरले! प्रत्येक विचार व संस्था त्या देशातील परिस्थिती व उत्पादनसंबंध यांवर ठरत असते. हे तत्त्व स्वीकारून त्यांनी भारतीय इतिहासाचा अभ्यास केला.

नवभारताची उभारणी भांडवलदारी पद्धतीने करण्यात आली, तर पाश्चात्त्य भांडवलशाहीचे सर्व दोष तीव्रतर-स्वरूपात आपल्या देशात उद्भवतील हे टागोर व म. गांधी यांचे म्हणणे खरे ठरले आहे. पण म. गांधी सुचवीत असलेला सर्वोदयाचा पर्याय हा बदलत्या काळात यशस्वी ठरत नाही हे सिद्ध झाले आहे. म्हणून जुन्या संस्था कितपत परत उभ्या करता येतील याचा विचार न करता आपल्या विचारमूल्यांतील टिकाऊ व प्रगमनशील मूल्यांचा शोध घेतला तर ते जास्त बरे होईल असे मार्क्सवाद्यांना वाटू लागले. कारण स्पर्धा, तूट व भोग यांवर आधारलेली भ्रष्ट भांडवलशाही संस्कृती नष्ट करून त्या जागी नवी समाजवादी समाजरचना प्रस्थापित केली पाहिजे, असे मार्क्सवादी इतिहासकारांचे मत होते पण भारताची परंपरा व लोकसंस्कृती समजावून घेतल्याशिवाय हे नवनिर्मितीचे काम हाती घेणे अवघड होते. राजकीय विचारवंतास आपल्या समाजाच्या वैचारिक वारशाचे व आधारांचे भान असणे आवश्यक असते; कारण तो त्या लोकसंस्कृतीचा आधार असतो. समाजवादी समाजरचना विविध लोकसंस्कृतींना नवे विकसित व समृद्ध जीवन जगण्यास आवश्यक असल्यामुळेच ती प्रस्थापित करावयाची असते. म्हणून लोकांच्या विचारांतील लोकवादी तत्त्व शोधण्याचा प्रयत्न मार्क्सवाद्यांनी केला.

भारतीय राजकीय विचार धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र आणि बौद्ध विचारधारा या तीन प्रवाहांत विभागलेले आहेत. काळाच्या ओघात व जातिसंस्था सामंतशाहीच्या बळकटीनंतर अर्थशास्त्रपरंपरा वर्णजातिवादी धर्मशास्त्रपरंपरेची अनुयायी बनली व बौद्ध विचारधारा परागंदा झाली. मुळात धर्मशास्त्रपरंपरा ही अद्वैत वेदान्तावर आधारलेली होती. अर्थशास्त्रपरंपरेचा मूळ आधार चार्वाकांचे लोकायत तत्त्वज्ञान होते; तर बौद्ध विचारधारा गौतम बुद्धाच्या प्रतीत्यसमुत्पादावर व अनित्यतावादावर आधारलेली होती. भारतासाठी गौतम बुद्धाचा मार्ग व लोकायतांचा मार्ग स्वीकारावा लागेल, असे काही जणांचे मत बनले. या दोन विचारसरणींच्या आधारे प्रगतिवादी विचार पुढे नेता येतील असा विश्वास निर्माण होऊ लागला.

गौतम बुद्धाचे तत्त्वज्ञान व धर्म हा वर्णाश्रमधर्माच्या व यज्ञयागाच्या विरोधी होते. गौतमाने दासप्रथा व वर्णव्यवस्था यांनी गांजलेल्या समाजाच्या मुक्तीचा मार्ग शोधण्याचा प्रयत्न केला. डॉ. आंबेडकरांनी बौद्ध धर्माचा स्वीकार करून एक नवा मार्ग मोकळा केला. या संदर्भात प्रसिद्ध विचारवंत व पुढारी कॉ. डांगे लिहितात, "बुद्धाने समाजदुःखाला वाचा फोडून सांगितले, की खासगी मालमत्तेचा मोह सोडा आणि समाजहितार्थ काम करा. त्याने दासमुक्तीची चळवळ उभी करून समाजास अहिंसा, दया, लोभमुक्ती, शांतता व निर्वाण या तत्त्वांचा पुरस्कार केला. भांडवलशाही ही खासगी मालमत्तेवर उभी असते. त्यासाठी खासगी मालमत्ता नष्ट करणे, मतदानावर आधारलेल्या लोकशाही गणराज्यांची स्थापना करणे, गुलामगिरी नष्ट करणे, शांतता प्रस्थापित करणे व या सर्व कार्यासाठी निःस्वार्थी अशी एकदिल संघटना उभी करणे ही बुद्धाच्या शिकवणीची मुख्य सूत्रे आहेत".[३५] डॉ. कोसंबींनी बुद्धाच्या महत्तम कार्याचे वर्णन करून सांगितले, की नव्या समाजरचनेच्या जन्मकाळच्या वेणा कशा प्रकारे सुसह्य कराव्या हे सांगण्याचा प्रयत्न बुद्धाने केला. जाती, धर्म, पंथ व गण यांच्या पलीकडे जाऊन नवजात वर्गसमाजापर्यंत पोहोचण्याचा गौतमाचा हेतू

होता. म्हणून कोसंबींच्या मते गौतम सांगतो, की " एक सामाजिक विभागणी म्हणून जात जरी अस्तित्वात राहिली, तरी तिला कोणताही न्याय्य आधार नाही व ती शाश्वतही नाही. लोकांकडून कर गोळा करणाऱ्या राजाने त्यांचे दरोडेखोरांपासून संरक्षण केले पाहिजे; पण दरोडेखोरी व सामाजिक बंडखोरी केवळ शक्तीच्या साहाय्याने दडपता येणार नाहीत. बेकारी व गरिबी या सर्वांचे मूळ आहे. म्हणून व्यापार, शेती व गोरक्षण करणारास बी व अन्न देऊन त्यांचे संवर्धन करणे हा योग्य मार्ग आहे. साचलेले वरकड उत्पन्न खर्च करण्याचा उत्तम मार्ग म्हणजे लोकोपयोगी बांधकाम करणे." [२६]

डॉ. चट्टोपाध्यायांनी असे मत व्यक्त केले, की गौतमाने प्रस्थापित केलेले धर्मसंघ हे जुन्या गणजीवनाची एक नक्कल होती; कारण वर्गसमाजात जुने जीवन नष्ट झाले, नवे जन्मास यावयाचे होते व संक्रमणकाळात लोकांना अपार दुःख सोसावे लागत होते. या दुःखातून सामान्य जनतेच्या सुटकेसाठी बुद्धाने जे संघजीवन उभारले ते एक मायाजाल होते; कारण त्याशिवाय समाजास इतर मार्गाने सुख मिळणे त्या काळात अशक्य होते.[२७] श्री. शरद पाटील यांनी गौतम बुद्धाने गुलामगिरीचा अंत करून नवी क्रांती निर्माण केल्याचे सांगितले.[२८] गौतम बुद्धाने दाखविलेल्या सम्यक क्रांतीचा मार्ग डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी स्वीकारला व प्रज्ञा, करुणा व समता यांवर आधारलेल्या गौतमाच्या बौद्ध धर्माची त्यांनी कास धरली. थोडक्यात सांगावयाचे झाले तर गौतम बुद्धाच्या अनित्यतावादी, बुद्धिवादी, जीवननिष्ठ नीतीवर आधारलेल्या जातिविरोधक धर्मातील क्रांतिकारी कल्पना सर्वच समाज क्रांतिकारकांना आकर्षक वाटल्या.

मार्क्सवादाशी वैचारिक जवळीक असणारी विचारसरणी लौकायतिकांची. लोकायत तत्त्वज्ञान पूर्णतः निरीश्वरवादी व भौतिकवादी होते. लोकायत तत्त्वज्ञ इहवादी असून त्यांचा परलोकावर विश्वास नाही. अर्थपुरुषार्थाची सिद्धी करून व मानवी प्रज्ञाबलाचा वापर करून माणसाने सुव्यवस्थापित समाजात सुखाने जगावे असा त्यांनी उपदेश केला. अर्थशास्त्राची उत्पत्ती लोकायत तत्त्वज्ञानातूनच झाली. अर्थशास्त्राची उत्पत्ती इ. स. पू. पाचव्या शतकात राजाचे पुरोहित, भ्रमणशील विचारवंत आणि मंत्री यांनी केली. सुरुवातीचे अर्थशास्त्रज्ञ जास्त क्रांतिकारक होते. अर्थ म्हणजे कृषि, गोपालन व व्यापार ही तीन जगण्याची साधने आणि अर्थशास्त्र म्हणजे ते शास्त्र जे ही साधने कशा प्रकारे संपादन करावी व रक्षण करावी हे सांगते. बृहस्पती, उशनस पराशर हे विचारवंत तसे क्रांतिकारक होते, पण त्यांची अर्थशास्त्रे उपलब्ध नाहीत. अर्थशास्त्र विचारपरंपरा नंतर कौटिल्याच्या काळात वर्णाश्रमपद्धतीस पूर्ण पाठिंबा देऊ लागली; कारण तोपर्यंत जातिसंस्था सरंजामशाहीच्या विकासाचा एक नमुना तयार झाला होता. मोठ्या प्रमाणात जमीन लागवडीखाली आणून रानटी टोळचांना खुषीने वा सक्तीने तेथे वसवून शेतीउत्पादन करावयाचे व त्यातून निर्माण होणाऱ्या वरकड उत्पन्नाच्या आधारावर मोठमोठी साम्राज्ये उभारावयाची हा इ. स. पू. तिसऱ्या शतकानंतरचा इतिहासाचा विकासक्रम झाला.[२९]

अर्थशास्त्रपरंपरा भौतिकवादी व वास्तववादी लोकायत तत्त्वज्ञानावर आधारलेली होती. माणसाने सतत आपल्या प्रज्ञेचा वापर करून स्वसंरक्षण करावे व सुखी आणि आनंदी जीवन जगावे; कारण या सुखासाठीच प्रत्येकजण प्रयत्न करीत असतो. माणसाने बुद्धी वापरून अर्थनिर्मिती करावी व त्याचे सुखेनैव सेवन करावे. इहलोक सत्य असून परलोक व मोक्ष असत्य व माया आहेत. अर्थार्जन करणे व त्याचा नियमित असा योगक्षेम सुयोग्य असे राज्ययंत्र असल्याशिवाय करता येत नाही. म्हणून सुशासित अशा राज्यात राहून माणसाने सर्व सुखांचा उपभोग घ्यावा असे त्यांचे मत होते.[३०] अर्थशास्त्राच्या वास्तववादी, अनुभववादी व क्रांतिकारक विचारांचा प्रगतिशील चळवळींना बराच उपयोग होणार आहे.

भारतातील प्रगतिशील चळवळी सध्या गौतम बुद्धाच्या जात्यंतक, सम्यक् विचार व आचारावर आधारलेल्या लोकवादी तत्त्वज्ञानाचा ज्याप्रमाणे आधार घेत आहेत त्याचप्रमाणे त्या नास्तिक, इहवादी, जातिविरोधक व मानवी पुरुषार्थावर असीम श्रद्धा असणाऱ्या लोकायत अर्थशास्त्र विचारांचा आधार घेत आहेत. कारण दोन्ही विचारांच्या सम्यक् समन्वयातूनच मार्क्सवादी विचारांच्या सर्व

अनुक्रमणिका





साधारण पुढारपणाखाली परिवर्तनाचा लढा लढावयाचा आहे असे मानण्याकडे विचारवंतांचा कल हळूहळू झुकत आहे.

— ५ —

आधुनिक भारताच्या इतिहासात प्राचीन भारतीय राजकीय विचारांची कामगिरी महत्त्वाची आहे. त्यांनी भारतीय अस्मितेचे संवर्धन करून भारतीयांना आत्मप्रत्यय मिळवून दिला. पाश्चिमात्य भांडवली व्यवस्था जर भारतात स्थापन करावयाची नसली, तर ग्रामसंस्थेवर आधारित भारतीय लोकसत्ता स्थापण्याच्या भूमिकेस त्यांनी वैचारिक आधार दिला. गांधी-विनोबांसारखे भारतीय संस्कृतीचे पुरस्कर्तेच नव्हे, तर एम्. एन्. रॉय व जयप्रकाश नारायण यांच्यासारखे एके काळचे मार्क्सवादी पंचायत लोकशाहीचे पुरस्कर्ते बनले याचाच अर्थ असा की पाश्चिमात्य राज्यव्यवस्थेस एक पर्याय म्हणून, विकासाचा एक पर्यायी मार्ग म्हणून प्राचीन भारतीय राजकीय संस्था व विचार यांचा अभ्यास करण्यात आला. सत्तेच्या राजकारणाऐवजी नीतीचे राजकारण सुरू केले पाहिजे व तसे राजकारण सर्वोदयसमाजास शक्य आहे असे मत विनोबा मांडीत असत.

परंपरांचा वापर परंपरा जपण्यासाठी करावयाचा नसून त्यांचा उपयोग समाजपरिवर्तनासाठी करावयाचा असतो. भारतीय संस्था जातिव्यवस्था व वर्णाश्रमधर्मावर आधारलेल्या असल्यामुळे त्यांचे पुनरुज्जीवन करता येत नाही पण परंपरेतील बंडखोर बुद्धिवादी व जातिविरोधी विचार समाजपरिवर्तनासाठी वापरला पाहिजे या जाणिवेतूनच गौतम बुद्धाच्या धर्माचा व विचारांचा नव्याने अभ्यास सुरू झाला. समाजपरिवर्तनाचे हे तत्त्वज्ञान शास्त्रीय, ऐहिक, वास्तववादी आणि मजबूत पायावर उभे करावयाचे असेल, तर लोकायत अर्थशास्त्र तत्त्वज्ञानाचा उपयोग करणे जरुरीचे ठरत चालले आहे. त्यामुळे प्राचीन भारतीय राजकीय विचार व संस्था यांच्या औचित्याचा प्रश्न सध्या कुणी विचारीत नाही.

संदर्भ व टीपा

१. Jayaswal K. P., *The Hindu Polity*, Banglore, 1967, P. 253.

२. *Ibid*, P. 353.

३. *Ibid*, PP. 352–53.

४. Dalton D. " The concepts of politics and power in India's ideological tradition " in Wilson and Dalton (Ed.). *The states of South Asia*, Vikas, New Delhi, 1982, PP. 175–76.

५. श्री. अरविंद घोष व डॉ. के. पी. मुकर्जी हे चैतन्यवादी होते. विवेकानंद हे पण एकप्रकारचे चैतन्यवादीच होते. पंण म. गांधी व रवींद्रनाथ हे मात्र मानवतावादी, आदर्शवादी होते. सर्वंकष चैतन्यवादाचा त्यांच्यावर तेवढा प्रभाव नव्हता.

६. Pratap Giri R., *The problem of the Indian polity*, Longman and Green, London, 1935, P. 93.

७. *Ibid*, p. 199.

८. *Ibid*, p. 280.

९. *Ibid*.

१०. Anjaria J. J., *Nature and grounds of political obligation in ancient India*, Longman and Green, London, 1935.

अनुक्रमणिका

११. Varma V. P., *Studies in Hindu Political thought and its metaphysical foundations*, M. Manoharlal, New Delhi, 1974, p. 166.

१२. Sri Aurobindo, *The spirit and form of Indian polity*, Arya Publishing House, Calcutta, 1947, p 1.

१३. *Ibid*, p. 72.

१४. *Ibid* p. 34.

१५. *Ibid*, p. 19, p. 58.

१६. Mookerjee K. P., *The State*, Adyas, 1952.

१७. Mookerjee K. P., *Ancient political experiences*, M. S. Gunasena and Co., Colombo, 1961, p. 128.

१८. Dr. Bhagvandas, *The science of social organisation*, Adyas, 1910.

१९. Aiyangar K. V. R., *Rajadharam – Political thought of Smritis*, Adyas, 1941.

२०. Togore R., "Eastern and Western civilisation" *Journal of University of Bombay*, vol. 46, 1977, pp. 278–87.

२१. गांधी म., **हिंदस्वराज्य**, गांधी विचारदर्शन भाग १, गांधी वाङ्मय प्रकाशन समिती, पुणे, १९५०, पृ. ३९, १४१.

२२. अप्रबुद्ध यांचे विचार त्यांच्या 'प्रज्ञालोक' या पत्रिकेत व भारतीय धारणासमितीच्या विविध प्रकाशनांतून प्रसिद्ध झालेले आहेत. त्यांच्या विचारांच्या परामर्शासाठी पहा – Joshi P. L. (Ed.), *Political ideas and Leadership in Vidarbha*, Nagpur, 1980.

२३. Sinha B. P., *Readings in Arthashastra of Kautilya*, Agam, New Delhi, 1976, pp. 1–17.

२४. Marx and Engels – *Precapitalist economic formations and progress*, Moscow, 1981. पहा Witfogel K., *The oriental despotism*, New York, 1957.

२५. डांगे श्री. अ., **बारा भाषणे**, अभिनव, मुंबई, १९७५, पृ. ३५१–५८.

२६. Kosambi D. D., *Culture and civilisation of ancient India*, Vikas, New Delhi, 1973, p. 113.

२७. Chattopadhyay D., *Lokayat*, Peoples Publishing House, New Delhi, 1973, pp. 170–71.

२८. पाटील शरद, **भारतीय तत्त्वज्ञानातील सामाजिक व वैचारिक संघर्ष**, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर, १९८२.

२९. Kosambi D. D., *An introduction to the study of ancient Indian history*, Popular, Bombay, 1975, pp. 225–26.

३०. Chausalkar A. S., " Political philosophy of Arthashastra tradition" *Indian Journal of Political Science*, Vol. 42, 1981, pp. 54–66.

⊙ ⊙ ⊙



अक्षरवेध

शाहू छत्रपती आणि लोकमान्य– य. दि. फडके; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे; १९८६; पृ. २३२, किं. ७५ रुपये.

शाहू व टिळक यांची चरित्रे त्यांच्या त्यांच्या भक्तांनी आतापर्यंत लिहिली आहेत. श्री. य. दि. फडके यांनी या दोन्हीही थोर पुरुषांची विभूतिपूजा दूर ठेवून अनेक नवे आधार व साधने शोधून परिश्रमान्ती नवे विवेचन केले आहे. हे पुस्तक त्यांनी शाहू व टिळक यांची पूर्ण चरित्रे लिहिण्याच्या उद्देशाने मुळीच लिहिले नाही. तरी दोघांच्या बाबतीतील सत्य परिस्थिती निःपक्षपातीपणे उघडकीस आणण्याचा प्रयत्न केला आहे. या दोन थोर पुढाऱ्यांत अंतर पडून एवढा मोठा संघर्ष का झाला, याचे साधार उत्तर या नवीन धर्तीच्या विवेचक पुस्तकात मिळते. खुद्द लेखकाची प्रस्तावना पुस्तकाचे तटस्थ प्रयोजन सांगते. शाहूसंबंधित व्यक्तींची प्रथम छायाचित्रे दिली आहेत. शाहू व लोकमान्य असे जरी शीर्षक असले, तरी लोकमान्यांपेक्षा छ. शाहूंवर जास्ती ऊहापोह केलेला आहे. पहिले प्रकरण 'कोल्हापूरची गादी' हे कोल्हापूरकर छत्रपतींच्या प्रथमपासून ते शाहूअखेरपर्यंत गादीवर आलेल्या जवळ जवळ सर्व राजांची थोडक्यात ओळख करून देते. "पूर्वजांचा इतिहास व स्वानुभव हेच माझे (शाहूंचे) या बाबतीतील (सत्यशोधक ब्राह्मणेतर चळवळ हाती घेण्यास कारणीभूत झालेले) खरे गुरू आहेत" (पृ. २०). फडक्यांनी शोधून सादर केलेले हे अवतरण महत्त्वाचे आहे. 'ताराबाई व पेशवे', 'सातारा व कोल्हापूर' यांच्यामधील संघर्षाची कारणे दिली आहेत. हा पुढील सर्वच संघर्षाचा विवाद्य इतिहास फक्त महत्त्वाच्या घटना निवडून साकार केला आहे. संस्थानी व खालसा मुलखातील नोकरशाहीत मूठभर ब्राह्मण सुशिक्षितांचा फार मोठ्या संख्येने असलेला भरणा कमी करण्याचे अप्रिय कार्य शाहूंना प्रथम हाती घ्यावे लागले (पृ. २१–२२). या कामी त्यांच्या चळवळीला बरेच यश आले. भास्करराव जाधव व तत्सम ब्राह्मणेतर पुढाऱ्यांचे त्यांना फार साहाय्य झाले.

शाहूंना त्यांच्या पंचविशीच्या आत फुले माहिती नव्हते (पृ. २२) व भास्करराव जाधवांनी म. फुले पाहिले होते, अशी माहिती फडके देतात (पृ. २२ वर); पण जाधवरावांनी फुले पाहिल्याचे 'स्मरते', एवढे सांगून जोतीरावांशी प्रत्यक्ष परिचय झाला नाही असे लिहिले आहे (सत्यशोधक हीरकमहोत्सव ग्रंथ, सं. मा. बागल, पृ. ३८). सत्यशोधक समाजियन (सभासद) शाहू नव्हते. हे खरे; पण शाहू झाले नसते तर फुले आजही बरेच अज्ञात असते.

यूरोपातून आल्यावर १९१० ते १९२२ पर्यंत शाहूंचा या चळवळीशी, पुढाऱ्यांशी व वृत्तपत्रे काढून देण्याच्या बाबतीत जो अधिकाधिक प्रत्यक्ष संबंध घडला, त्याची सविस्तर माहिती फडक्यांनी पुढे २३४ पानावर दिली आहे. या पुस्तकाच्या उत्तरार्धात सत्यशोधक ब्राह्मणेतर चळवळीचा जो संशोधक इतिहास नव्याने लिहिला आहे, तो 'शाहू' हे केंद्र समजूनच लिहिणे कोणासही अटळ होते.

इंग्रजांची नीती (Divide and rule) नसती तर पुढे जो शाहू-टिळक तीव्र संघर्ष झाला, तो घडला नसता असे ह्या पुस्तकाच्या वाचकांनाही वाटेल.

डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीशी शाहूमहाराजांचा दातृत्वाचा जो संबंध आला त्याचा 'श्रीगणेशा' त्यांचे जनक वडील जयसिंगराव घाटगे यांनी केला होता व हा अध्यक्षीय संबंध ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर चळवळीत (शाहू-टिळक वादात) टिकून राहिला, व संस्थान खालसा झाले तरी आजही टिकून आहे.

स्वतंत्र निर्णय करण्याची शक्ती शाहूत होती (पृ. २५) व त्यांनी गोरे जे परकीय अधिकारी होते, त्यांचेही प्रस्थ कमी करण्याचा प्रारंभी प्रयत्न केला;

कर्नल रे या गोऱ्या अधिकाऱ्याशी शाहू छत्रपती लढले (पृ. २७).

टिळकांचे व शाहूमहाराजांचे डे. ए. सोसायटीच्या संबंधाने रायगड जीर्णोद्धार फंडाच्या कार्यात, व पुणे सार्वजनिक सभेच्याही संदर्भाने पुष्कळच सहकार्य झाले. पुढील दुर्दैवी वाद प्रथम नव्हता. शाहूंनीही राज्यावर आल्यावर गोऱ्या नोकरशाहीशी लढत दिली याची साधार हकीकत दुसऱ्या प्रकरणात वाचावयास मिळते. पण पुढे शाहू गोरे अधिकारी व इंग्रज सरकार यांच्याच बाजूचे अधिकाधिक होत गेले व टिळकांचा इंग्रजांशी विरोध वाढतच गेला.

टिळक प्रारंभी शाहूंकडे मोठ्या आशावादाने पाहात होते. "करवीर क्षेत्री कपिलाषष्ठीचा योग" ह्या शीर्षकाखाली त्यांनी १८९४ साली शाहूमहाराजांना मुखत्यारी मिळाली त्या वेळी केसरीत अग्रलेख लिहिला. या पहिल्या खंडात शाहूमहाराजांना सत्यशोधक समाजाविषयी काहीच माहिती नव्हती (पृ. २०). शाहूमहाराजांचे दत्तकविधान धर्मशास्त्राप्रमाणे सगोत्री व सपिंडी नाही. अशी सनातनी ब्राह्मणांची तक्रार होती (पृ. १५–१६). दीर्घकाल झगडून शाहूमहाराजांना दत्तकविधानास मान्यता मिळवून घ्यावी लागली. पुढे वेदोक्त प्रकरणातही सनातनी धर्ममार्तंडांचा शाहूंना विरोध झाला. याप्रकारच्या अनुभवानुभवातून शाहू ब्राह्मणेतर चळवळीकडे वळत गेले. त्यांनी म. फुल्यांच्याकडून प्रेरणा घेतल्या नव्हत्या किंवा फुल्यांचा कडवा व सांप्रदायिक अभिमान त्यांच्या ठायी नव्हता (पृ. ३१). शाहू सनातन, हिंदुधर्माभिमानी प्रारंभी होते व गोरक्षणाकडेही त्यांनी लक्ष पुरविले व पुढे गोवधबंदीचाही कायदा केला (पृ.३२).

"आरंभीच्या काळात टिळक व शाहूमहाराज यांच्यात अंतःस्थ पूर्ण सहकार्य होते." या बाळाचार्य खुपरेकरशास्त्री यांच्या आठवणीस सदरहू पुस्तककर्ते फडके यांनी मान्यता दिली आहे (पृ. ३३). संशोधनात कागदी पुरावे महत्त्वाचे असतातच, पण कित्येक आठवणी प्रामाणिक व विश्वासार्हदेखील असू शकतात.

टिळक व शाहू ही महाराष्ट्रातील समकालीन दोन सामर्थ्ये पुढे एकमेकांपासून सार्वजनिक जीवनात विभक्त झालेली आढळली. या प्रश्नाची शोधक व साधार उत्तरे फडक्यांच्या जीवनात मिळू शकतात. सर्वसाधारणतः असे म्हणता येते की, टोके सोडून सुवर्णमध्य शोधण्याचा कोणी आणखी प्रयत्न करील तर त्याला 'शाहू व टिळक' नेमके सापडतील.

श्री शिवछत्रपतींचे वंशज शाहूमहाराज या नात्याने लो. टिळकांच्या मनात सहानुभूती वास करणे शक्यच होते. इंग्रजांशी लढणारा निर्भय नेता म्हणून शाहूंच्या अंतर्मनात टिळकांविषयी अगदीच ओलावा नव्हता, असे मुळीच खरे नव्हे. खुद्द श्री. य. दि. फडक्यांनी टिळक शेवटी आजारी पडल्यावर शाहू व्यथित झाले यासंबंधीची हृद्य आठवण दिली आहे (पृ. २७४–२७५). श्रीधरपंत टिळक यांनाही लोकमान्यांच्या निधनाबद्दल लेखी सांत्वनपर पत्र शाहूंनी पाठविले.

स्वतःचे संस्थान व ह्या कोल्हापूर संस्थानाखाली असलेल्या जहागीरदारांवर आधिपत्य कायम राहावे, म्हणूनही शाहूंना इंग्रजांची बाजू घ्यावी लागली; मर्यादा पडल्या. कर्नल रे साहेबांच्या विषप्रकरणात खुद्द कोल्हापूर दरबाराचाही संशय घेण्यात आला. पूर्वी बडोद्याचे मल्हारराव गायकवाड यांच्यावर असेच खरेखोटे आरोप येऊन त्यांना गादीस मुकावे लागले. तत्पूर्वी साताऱ्याचे छत्रपती (शेवटचे) यांच्यावरही इंग्रजांनी अनेक संशय घेतले होते. शिवाजी क्लब (कोल्हापूर) यांस पुढे क्रांतिकारकांच्या संबंधाचे स्वरूप आले. या क्लबात प्रथम शाहू व टिळक यांचेही अनुयायी व स्नेही सभासद होते. शिवाजी महाराज हे टिळक व शाहू यांचे समान श्रद्धास्थान होते. टिळकांचा क्रांतिकारकांना पाठिंबा होता व शाहूंचादेखील असावा, असे वाटून इंग्रजांनी शिवाजी क्लबची चौकशी आरंभिली (पृ. ३४). छत्रपती शाहू व लो. टिळक यांच्या परस्परसंबंधाचे विवेचन करताना ग. रं. भिडे यांनी टिळकांच्या कारस्थानात शाहू सामील होते, असे लिहिले आहे (पृ. ३५). याला पाठिंबा देणारा इतर पुरावा लेखकमहाशय फडके यांना भेटला नाही. तरी शिवाजी क्लबच्या क्रांतिकारक घडामोडीमुळे शाहू चिंताक्रांत झाले, असे य. दि. फडके म्हणतात. शाहूंना संस्थानाची गादी हरवून चालणार नव्हते. पुढे ती टिकावी म्हणून शाहूंनी इंग्रजांच्या बाजूचे राजकारण चालू केले. टिळकांची उघड बाजू घेणे मांडलिक

संस्थानिक या नात्याने शाहूंना अशक्य होते. कोणत्याही संस्थानिकावर दरबारी मंडळींचा प्रभाव अटळ असे व रेसिडेन्टचाही सासुरवास होता.

प्रकरण तिसरे वेदोक्त प्रकरणातील विविध मत-प्रवाहांची चिकित्सा करिते. या प्रकरणात शाहू छत्रपतींना विरोध करणाऱ्यांची बाजू टिळकांनी घेतल्यामुळे त्यांच्यातील सहकार्य संपुष्टात आले असा निर्वाळा फडके यांनी पहिल्या परिच्छेदातच दिला आहे (पृ. ३८). वेदोक्ताला विरोध करणारे अनेक धर्ममार्तंड व सनातनी होते. यांची बाजू अव्हेरून वेदोक्ताला मुक्त पाठिंबा देणे टिळकांना अशक्य झाले.

गाजलेल्या व टिळकांना आमरण पुरून उरलेल्या ताईमहाराज प्रकरणात शाहूमहाराजांनी टिळकांच्या प्रतिपक्षीयांना पाठबळ दिले व वेदोक्त प्रकरणात इंग्रज राज्यकर्ते शाहूमहाराजांची बाजू घेऊ लागले. याप्रमाणे ताईमहाराज प्रकरण व वेदोक्त प्रकरण ही दोन्ही एकमेकांत गुंतल्यामुळे शाहू व टिळक यांच्यातील तेढ वाढत गेली. यातूनच सत्यशोधक-ब्राह्मणेतर चळवळ फोफावून सर्वत्र पसरली. राजोपाध्ये व नित्य महाराजांची कर्मकांडे पुराणोक्त करणाऱ्या भटजीने महाराज शूद्र आहेत व त्यांची धर्मकृत्ये वेदोक्ताप्रमाणे म्हणून करिता येणार नाहीत असा शाहूविरोधी पवित्रा घेतला (पृ. ४१). याला वाईचे "धर्म" मासिकाचे संपादक प्रसिद्ध भाऊशास्त्री लेले यांनी ग्रंथाधार देऊन शिवाजी व शाहू हे शूद्रच आहेत असे प्रतिपादिले. लेले भाऊ-शास्त्री यांना सनातनी ब्राह्मणांनी पाठिंबा दिला. भाऊशास्त्र्यांना इतर सनातन्यांनी अनुसरले. शिवाजी महाराज व शेवटचे छ. प्रतापसिंह यांच्या वेळेस हा वाद उद्भवला होता. वाईतून सर्वच वेदोक्त प्रकरणांच्या काळात सनातन्यांनी मनस्वी विरोध केला. वेदान्ताच्या पाठीमागील सैद्धांतिक बाजू श्री. फडके यांनी मांडली आहे (पृ. ५२). ज्या वाईतून वेदोक्तांना सडकून विरोध झाला त्याच वाईत १९२३/२४ नंतर कै. महादेवशास्त्री दिवेकर-यानी प्रथम पाठिंबा देणारी पुस्तिका प्रसिद्ध केली. वेदोक्त प्रकरणातील टिळकांची चूकदेखील दिवेकर-शास्त्री यांनी साधार स्पष्ट केली (पृ. ५७). टिळकांनी सनातन्यांची बाजू घेऊन "महाराष्ट्राचे समाजकारण नासविले" असा अभिप्राय देणे फडक्यांना भाग झाले (पृ. ५८).

श्री. फडके यांच्याएवढी साधार माहिती मागे कोणी दिली नसावी. वेदोक्ताला विरोध करणाऱ्या सनातन्यांची संख्या मोठी होती. राजारामशास्त्री भागवत हे शाहूंच्या बाजूने लढले. लोकमान्यांसारख्या सनातन्यांच्या पाठीराख्यावर शाहूंनी अखेर विजय मिळविला, असे सांगून हे वादग्रस्त प्रकरण फडके संपवितात. प्रत्येक प्रकरणाच्या शेवटी संदर्भांची यादी जोडली आहे. यावरूनही फडके यांनी केलेल्या श्रमांची कल्पना येते. त्या वेळच्या ब्राह्मणी व अब्राह्मणी वृत्तपत्रांचे आधार फडके देतात.

वेदोक्त प्रकरणानंतर पाचवे प्रकरण ताईमहाराज हे येते. व्रण असेल तेथे माशी बसते या न्यायाने शाहू–टिळक द्वंद्वात धूर्त इंग्रजांनी फायदा उठविला (पृ. १३५). शाहू व टिळक यांची त्यांच्या भक्तां-प्रमाणे स्तुती न गाता, इतिहास (जसे घडले तसे) सादर करण्यासाठी धावते एकाचढीत एक परिच्छेद योजिले आहेत. शाहू यांच्या समवेत मवाळ सर चंदावरकर न्यायाधीश असताना त्यांनी टिळक-विरोधी निकाल दिला. पृ. १३० वरील विवेचन चंदावरकर यांच्या सरकारनिष्ठ धोरणावर प्रकाश टाकते. मवाळ व नेमस्त आणि जहाल टिळक हे प्रतिस्पर्धी का होते, हेही समजते. केळकरांच्या केसरीने शाहूमहाराजांना 'स्वराज्यद्रोही छत्रपती' संबोधिले होते याचे संदर्भ कळतात. केळकरांवर शाहूंना प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष 'दुष्ट' म्हणून उल्लेखावे लागले (पृ. १३५). ब्राह्मणेतर पत्रे व ब्राह्मणेतर-वादी पुढारी यांची टीका टिळक व केळकर ह्यांवर होत असे, ती जहरी असे.

'कोल्हापूर संस्थानातील जहालांची राजकीय चळवळ' ह्या सहाव्या प्रकरणान्ती फडक्यांचे पुस्तक निम्मे पुरे होते. अनेक व्यक्ती, अनेक घटना, व विवाद्य गुप्त अप्रगट प्रसंगांवरदेखील फडके प्रकाशझोत टाकतात. प्रत्येक प्रकरणाच्या शेवटी साधारणतः उपसंहारात्मक परिच्छेद योजिले आहेत. पृ. १८० वरील परिच्छेदातील उपसंहार फडके यांची स्वतःची मते व्यक्त करतो, "पेशवाई येणार असेल व मूठभरांचेच पूर्ववत स्वराज्य होणार असेल तर काही वर्षे इंग्रजांचे राज्य बहुजनहितास्तव

टिकलेले तुलनेने बरे असे 'आम्हाला स्वराज्य पाहिजेच' असे संस्थानिकाच्या मर्यादा असतानाही शाहू जाहीरपणे सांगतात. म. फुले–शाहू–आंबेडकर इंग्रजनिष्ठ का राहिले होते, याचे सामाजिक व्यवहार्य कारण येथे समजते. उलटपक्षी कोणतेही साधन वापरून परकीय राजवट नष्ट करण्याचा लो. टिळकांचा लढाऊ पवित्रा सतत कोणत्याही बाबतीत होता. म्हणून 'शाहू–टिळक' यांच्यामध्ये मोठी दरी दिसून आली. ती आता स्वातंत्र्यात भरत आली आहे. "टिळकाना समाजसुधारक व शाहूंना सशस्त्र स्वातंत्र्यलढा करू पाहणाऱ्यांचे पाठीराखे ठरविण्याचा कोणालाही खटाटोप करण्याचे कारण नाही" असा निर्वाळा फडके देतात (पृ. १८०). स्वतः फडके या खटाटोपापासून सतत दूर आहेत. एवढे मान्य (त्यांचे हे सर्व पुस्तक नीट वाचल्यावर) होण्यास हरकत नाही. स्वतः टिळक समाजसुधारक नव्हते तरी अस्पृश्योद्धाराच्या कार्याला वर्गणी देऊन, राष्ट्रीय सभेत अस्पृश्यतानिवारक ठराव पास करण्याच्या कामी टिळकांनी शिंद्यांना केलेली मदत व सहकार्य, बापट यांनी लोकमान्यांच्या आठवणी संपादित केलेल्या आहेत त्या ग्रंथातील शिंद्यांची आठवण वाचली तर समजते. जाहीरनाम्यावर पुण्यास 'सही' देखील देईन असे लोकमान्यांनी शिंद्यांना लोणावळा येथे भरलेल्या प्रांतिक परिषदेत सांगितले. पण पुढे लगेच टिळक वारले.

सशस्त्र क्रांतिकारकांना शाहू गुप्त प्रकारे मदत करीत होते, अशा मान्यवरांच्या आठवणी फडके यांनी दिल्या आहेत. "अस्सल कागदपत्रांचा पुरावा आढळत नाही." ही फडक्यांची अडचण आहे. शाहू गनिमी काव्याने व पाताळयंत्रीपणाने हरएक प्रकरणी वागत असत. लेखी कागदपत्रांचा पुरावा मग कसा आढळणार? मागे प्रतापसिंह छत्रपती इंग्रजांच्या शत्रूशी संधान बांधतात, असा आरोप त्यांच्यावर धूर्त इंग्रजांनी आणला होता. विलायतेत पुराव्यामध्ये सादर केलेल्या खोट्या कागदपत्रांची शहानिशा झाली. आरोप शाबीत झाले नाहीत. तरी इंग्रजांनी न्याय प्रतापसिंहाला दिला नाही. क्रांतिकारकांना चिठ्ठीचपाटीशिवाय विश्वासू सेवकामार्फत साह्य पोहोचविण्याची दक्षता शाहूंना घेणे आवश्यकच होते, असे फडकेच लिहितात (पृ. १७८). टिळक–शाहू हे एकमेकांना अनकवार भेटले. त्यांच्या दरम्यानची बातचीत लेखी मिळणे अशक्य आहे. स्वतः विठ्ठल रामजी शिंदे यांची शाहूंशी अगोदरपासून जवळून ओळख-पाळख, बोलणे-बसणे अनेकवार झाले होते. "स्वयंपूर्ण राष्ट्रपुरुष, परकीयांची नांगी ओळखणारा, गनिमी कावा त्यांच्या (शाहूंच्या) हाडात भिनला होता." हा शिंद्यांचा स्वानुभव दोन्ही टोके सोडून सुवर्णमध्य सांगणारा आहे (पृ. ३०४ पहा). याच परिच्छेदात य. दि. फडके शिंद्यांना पाठिंबा देण्यासाठी लिहितात की– "शाहू छत्रपती परकीयांप्रमाणेच प्रतिपक्षामधील टिळकांसारख्या स्वकीयांच्या बाबतीतही गनिमी कावा अवलंबीत होते असे उपलब्ध पुराव्यावरून दिसते." (पृ. ३०४). म्हणजे लेखकमहाशय फडकेदेखील पेचात पडलेले आढळतात. उलट-सुलट असलेले अनेक असे पुरावे फडके यांनी सादर केले आहेत (पृ. १७५ ते १७९). वाचणारांना शाहूमहाराज हे एक मोठे 'गूढ' वाटू लागते. शाहूमहाराज आर्यसमाजी पूर्णपणे होते का नव्हते? (पृ. १८७) शाहूंनी 'मी सत्यशोधक नाही' असे जाहीर केले होते (पृ. १८६ व २८८), हे नमूद करून शाहूंनी सत्यशोधक चळवळीला व ब्राह्मणेतर पुढाऱ्यांना, अनेकांना केवढे मोठे आर्थिक साह्य केले याची सविस्तर माहिती फडके देतात (प्रकरण ९ व १०). शाहूंना आर्यसमाजी (पूर्णपणे) म्हणावे तर ते मूर्तिपूजक होते. त्यांनी निर्माण केलेले क्षात्रजगद्गुरुपीठ व क्षात्रवैदिक संस्काराने त्यांच्याकडे झालेले विधी व शेवटचा त्यांचा अंत्यसंस्कार क्षात्रजगद्गुरुद्वारा झाला हे पाहिल्यास त्यांना कट्टर अनुष्ठानिक, आर्यसमाजी म्हणता येत नाही. ते अंबाबाईच्या दर्शनार्थ जात (पृ. १८८). शाहूंनी आर्यसमाज व सत्यशोधक समाज या दोघांचाही उपयोग करून घेतला, असे फडक्यांच्या पुस्तकावरून म्हणता येते.

एखादा पक्षी कुंपणावर बसून दोन्हीकडे पाहातो अशी स्थिती वरील सर्व प्रश्नांसंबंधाने निःपक्षपातीपणे कोणाही लिहू पाहणाऱ्याची झाल्यास नवल नाही व यामुळे निष्कर्ष काढताना अवघड जाते.

लोकमान्य भाऊशास्त्री लेले यांच्याएवढे दीर्घ सनातनी नव्हते. स्वतः फडके यांची तटस्थ भूमिका ठिकठिकाणी बिकट होणे अटळ आहे. फडक्यांची

लोकमान्यांवरील सर्वच चिकित्सा टिळकभक्तांना अर्थात आवडणार नाही. चिकित्सक व शोधक शाहूभक्तांना विपरीत वाटावे, अशी स्थळे फडक्यांच्या प्रतिपादनात अत्यंत अल्प आहेत. फडक्यांनी हाताळलेले विषय व टिळक-शाहू हे ऐतिहासिक पुरुष झाल्यामुळे पश्चात्‌दृष्टीचा [Hindsight] चिकित्सेला पूरक असा आता काळ आहे.

शाहू सत्यशोधक समाजियन नव्हते, ते आर्यसमाजवादी होते हे सिद्ध करण्यासाठी फडक्यांनी लेखी पुरावे वरेच १८९ पानाअखेरपर्यंत 'शाहू छत्रपती आणि सत्यशोधक चळवळ' या प्रकरणात दिले आहेत. शाहूंचा प्रत्यक्ष व्यवहार (आचरण) पाहिल्यास शाहू व सत्यशोधक चळवळ, ब्राह्मणेतर चळवळ (पक्ष) व शाहू यांची संपूर्ण ताटातूट करता येत नाही. "शाहू छत्रपतींनी पुढाकार घेतल्याने १९१७ नंतर सत्यशोधक चळवळीचे ब्राह्मणेतर चळवळीत रूपांतर झाले." असे स्वतः फडके लिहितात (पृ १९०). मूळची धार्मिक व सामाजिक परिवर्तनासाठी निघालेली सत्यशोधक चळवळ (व सत्यशोधकसमाज इ. स. १८७३ साली फुल्यांच्या नेतृत्वाखाली स्थापलेला) व शाहूंची ब्राह्मणेतर चळवळ व त्यांचा राजकीय पक्ष यांचा परस्परांत संदर्भ व संबंध होताच. जोतीबांची 'शूद्रातिशूद्र' ही शब्दयोजना अब्राह्मणांनाच उद्देशून होती; व त्यांच्या खास उद्धारार्थ सत्यशोधकसमाज व पुढची १९१७ पर्यंतची सत्यशोधक चळवळ झाली. कालौघात व नव्या आलेल्या राजकीय सुधारणांच्या हप्त्यांच्या काळात मूळची सत्यशोधक चळवळ व पुढील ब्राह्मणेतरवादी चळवळ एकच न राहता भिन्नपणे आविष्कारित झाली याचा ऊहापोह फडके यांनी केला आहे (पृ. १८९). येथे खास फरक सांगावयाचा झाल्यास सत्यशोधक समाजाचे सभासदत्व सर्वांना खुले होते. ब्राह्मणेतर पक्ष व त्याची चळवळ फक्त बिगरब्राह्मणांची झाली. जन्माने अब्राह्मण तोच ब्राह्मणेतर, अशी जातीय व्याख्या बनली होती !

मध्यंतरी 'चिरोल आणि डॉ. कुर्तकोटी' हे प्रकरण येते. गाजलेल्या व आता कालबाह्य झालेल्या या प्रकरणाची साद्यंत हकीकत यात दिली आहे. शाहू व टिळक यांच्यातील विरोधाचे हे प्रकरण व तसेच ताईमहाराज प्रकरण आजही क्लिष्ट व दुर्दैवी वाटते. टिळक व शाहू द्वैतच जास्ती मांडणे भाग झाले.

"ब्राह्मण आणि ब्राह्मणेतर" (प्रकरण ९ वे) यात शाहूपुरस्कृत ब्राह्मणेतर चळवळीचा इतिहास देणारे अनेक विषयांवरील अनेक परिच्छेद महत्त्वाचे आहेत. फडके यांच्या जेधे केशवराव या चरित्रविषयक पुस्तकातील कित्येक विषय पुनः पुष्कळच भर घालून अधिक विवरणासह मुद्देसूदपणे लिहिले आहेत. शाहूंची बिनतोड अस्पृश्यतानिवारक कामगिरीची थोरवी सांगितली आहे. याच्या उलट टिळकांची त्यांच्यावरील सनातनी अनुयायांचा जो प्रभाव होता त्यामुळे ऐन वेळी अस्पृश्यता निवारक जाहीरनाम्यावर स्वतः टिळकांनी 'सही' करण्याचे नाकारले वगैरे इतिहास येतो (पृ. २४६). डॉ. आंबेडकर यांनीही साऊथबरो कमिशनपुढे केलेल्या निवेदनात टिळकांनी 'सही' केली नाही, म्हणून टिळकांना धारेवर धरलेले आढळते.

मूळची सत्यशोधक समाज चळवळ माळी-साळी-गवळी-कुणबी यांनी चालू केली होती (पृ. १९०). शाहूंच्या वेदोक्त प्रकरणाच्या काळात शाहूंमुळे मराठा समाजातील अधिक लोक या चळवळीत आले. हा फरक फडक्यांनी नमूद केला आहे. तो खरा आहे. जाता जाता काही आणखी संदर्भाने भरच घालून येथे असे नमूद करावेसे वाटते की, ब्राह्मणेतर पक्षाच्या चळवळीच्या काळात बहुसंख्याक मराठ्यांनी मराठेतरांची उपेक्षा चालू केली. यामुळे विघटन होऊन चळवळीचा व ब्राह्मणेतर राजकीय पक्षाचा अंत जवळ आला. मराठ्यांनी त्यांची स्वतंत्र राजकीय मराठा लीग काढली.

फडक्यांची शेवटची दोन प्रकरणे (९ व १०) म्हणजे ब्राह्मणेतर चळवळीचा धावता इतिहासच आहे. फडक्यांचे प्रयत्न, माहिती व आधार यांनी संपन्न आहेत. समग्र इतिहास साकार करणाऱ्यांना फडक्यांचा हा अभ्यास खास उपयोगी ठरेल. शाहूमहाराज ब्राह्मणेतर चळवळीचे प्रवर्तक तसे दलित चळवळीचेही नेते होते. शाहूमहाराजांप्रमाणे अस्पृश्योद्धारक कार्यास सत्यशोधक व पुढील ब्राह्मणेतरपक्षीय चळवळीने अग्रहक्क प्रत्यक्ष दिला नाही. म्हणून अनुभवान्ती डॉ. आंबेडकरांनी त्यांची चळवळ व पक्ष पुढे स्वतंत्र केला. जे मराठे-तत्सम

इंग्रजांकडून सवलती व हक्क हिरिरीने (राजनिष्ठ व टिळकविरोधी राहून) मागीत होते, ते त्या वेळी दलितांच्या बाबतीत उदासीन होते. आजही राखीव जागा आर्थिक पायावर द्याव्यात असे प्रतिपादणारा, 'मराठा महासंघ' साकार झाला आहे ! आजही दलितांत शाहूंविषयी नितांत आदर आहे. इंग्रजांच्या इतराजीची व ब्राह्मणी विरोधाची पर्वा न करता बहुजनहितास्तव शाहू गादीदेखील सोडण्यास तयार होते.

प्रकरण ९ व १० मध्ये शाहू छत्रपतींच्या काळातील ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर द्वंद्वे, शाहूंचा मद्रासकडील ब्राह्मणेतर चळवळीशी संबंध (पृ. २३२), शाहूमहाराजांवर ब्राह्मणी वृत्तपत्रे तुटून पडत म्हणून शाहूंनी स्वतंत्र अब्राह्मणी वृत्तपत्रसृष्टी निर्माण केली (पृ. २३४). टिळकांच्या रायगड फंडास मागे शाहूंनी मदत केली नव्हती, पण पुढे पुण्यास स्वतंत्रपणे शिवरायाचा अश्वारूढ पुतळा बसविला (पृ. २४३), पटेलबिलाला टिळकांचा विरोध होता, पण पटेलबिलाच्या धर्तीवर शाहूंनी त्यांच्या राज्यात अगोदरच कायदा केला होता (पृ. २५२). सक्तीशिक्षणाला टिळकांचा विरोध (पृ. २६१/२६२) वगरे अनेक मागे गाजलेल्या व वादग्रस्त विषयांवर फडक्यांनी यशस्वी परिच्छेद योजिले आहेत. अन्ते मतिः सः गतिः। या न्यायाने शाहूंनी सत्यशोधक ब्राह्मणेतर चळवळीसाठी मरेपर्यंत तन–मन–धन व सत्ता वेचिली. त्यांचा प्राण धोक्यात आला. खटले-खोकले झाले. ओतप्रोत माहितीने पुस्तक खच्चून भरलेले सर्वत्र आढळते. खुद्द फडक्यांच्या ९ व १० प्रकरणांवरून असा सिद्धांत काढता येतो की, शाहू व सत्यशोधकी ब्राह्मणेतर चळवळ यांचा विग्रह करणे निःपक्षपाती दृष्टीला पूर्ण अशक्य आहे. पुस्तकाचे नाव 'शाहू छत्रपती आणि लोकमान्य' असे ठेविले असले तरी शाहूमहाराज व त्यांचे सार्वजनिक जीवन ह्यावर जास्तीतजास्त ऊहापोह केलेला सर्वत्र आढळतो. "गेल्या शतकात म. ज्योतीराव फुले यांनी स्वाभिमानाचे व समतेचे बी पेरून जे झाड लावले त्याला खत, पाणी घालून काळजीपूर्वक वाढविले ते शाहू छत्रपतींनी " (शेवटचा परिच्छेद पृ. ३०५). शाहूंनी सुरू केलेला समतेचा लढा अद्याप पूर्ण झाला नाही, स्वातंत्र्य आल्यामुळे टिळकांचा लढा संपला असे सांगून फडके अत्यंत चिंत्य अभ्यासाला व पुढील संशोधनाला प्रेरणा देणारे हे पुस्तक पुरे करतात. प्रारंभी खुद्द फडक्यांची प्रस्तावना आहे, त्यात त्यांचा तटस्थपणा पूर्वग्रहाच्या योगे डळमळणे अशक्य नाही असा शेवटी निर्वाळा दिला आहे. हा लक्षात घेऊनच पुस्तक परीक्षावे लागते. कोडी उलगडताना विसंगती येतच नाही असे नाही. शेवटी साधनांची सूची, विषयसूची, नामसूची जोडली आहे. आकर्षक मुखपृष्ठ, सुंदर छपाई वगैरेंमुळेही मौलिक भर पडली आहे.

– रा. ना. चव्हाण

दलित साहित्य : स्वरूप व भूमिका– वामन निंबाळकर; प्रबोधन प्रकाशन, नागपूर; पृष्ठे १३०; किंमत २४ रुपये.

वामन निंबाळकरांचे हे पुस्तक दलिस साहित्याच्या अभ्यासकांना स्वागतार्ह वाटेल. वामन निंबाळकर हे एक ख्यातनाम दलित कवी म्हणून मराठी वाचकांना परिचित आहेत. 'गावकुसाबाहेरची कविता' हा त्यांचा वैशिष्टचपूर्ण काव्यसंग्रह ! मराठी काव्यात या संग्रहाला एक महत्त्वाचे ऐतिहासिक स्थान आहे. निंबाळकर हे दलित चळवळीतील एक निरलस कार्यकर्ते आहेत व नेतेही आहेत. कवी आणि कार्यकर्ता या त्यांच्या भूमिका सर्वांना माहीत आहेत. निंबाळकरांनी स्वतः अतिशय प्रतिकूल परिस्थितीतून वाट काढत साहित्य आणि समाज यांची सेवा करण्याचे व्रत आजतागायत टिकवून ठेवले आहे. यामुळेच दलित साहित्यासंबंधीचे त्यांचे विवेचन हे वेगळे आणि वैशिष्टचपूर्ण ठरते. दलित साहित्यविचाराला मराठीत एक विशिष्ट असा चांगला दर्जा प्राप्त झाला आहे. या चांगलेपणाची काही लक्षणे दिसून येतात. जीवन आणि साहित्य यांविषयी किंबहुना त्यांच्या परस्परसंबंधाविषयी, गांभीर्याने विचार करण्याची एक परंपराच दलित साहित्य-विचारात दिसून येते. डॉ. आंबेडकरांचा आदर्श पुढे ठेवून आपल्या लेखनाला पुरेशा अभ्यासाची आणि व्यासंगाची बैठक देण्याची वृत्तीही दलित समीक्षकांत दिसते. त्याचबरोबर

दलित जीवनाच्या अस्मितेचा शोधबोध करून घेण्याची प्रवृत्तीही दलित साहित्य मीमांसकांत दिसून येते. एकोणीसशे साठीच्या दशकात मराठी समीक्षेच्या आशय-विषयाचा आणि शैलीविशेषांचा जो एक दर्जा होता, तो दर्जा सांभाळून दलित साहित्यविचार मांडण्याची दृष्टीही दलित विचारांत दिसून येते. ही सर्व वैशिष्ट्ये किंवा लक्षणे वामन निंबाळकरांच्या या पुस्तकात दिसून येतात. निंबाळकरांच्या अभ्यासू वृत्तीचे, समतोल वाङ्मयीन दृष्टिकोणाचे आणि दलित जीवनाचे यथार्थ भान राखण्याच्या वृत्तीचे प्रत्यंतर या लेखनातून येते. विशेषतः या पुस्तकातील 'दलित साहित्याची पार्श्वभूमी', 'दलित साहित्याची प्रेरणा' तसेच दलित कथा, कविता, आत्मकथा व रंगभूमी या विषयांवरील लेख विशेष उल्लेखनीय आहेत. दलित म्हणजे कोण? दलित साहित्याची व्याप्ती, स्वरूप व भूमिका यांसारख्या प्रश्नांसंबंधी वेगवेगळ्या विचारवंतांची आणि समीक्षकांची मते देऊन त्यांची साक्षेपाने मीमांसा केलेली आहे. आणि मतभिन्नता पोसण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. निंबाळकर स्वतःच म्हणतात त्याप्रमाणे, 'एक कलावंत' म्हणून त्यांनी दलित साहित्याच्या वेगवेगळ्या अंगोपांगांचा विचार मांडला आहे. समीक्षक म्हणून त्यांनी हे लेखन केलेले नाही. म्हणूनच दलित समीक्षेत या पुस्तकाला वेगळे वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान आहे.

अभ्यासकांनी हे पुस्तक जरुरपणे वाचले पाहिजे. वामन निंबाळकर मला जवळून परिचित आहेत आणि म्हणूनच त्यांच्या या वैचारिक लेखनाचे मला विशेष महत्त्व वाटते. दलित समाजाच्या उद्धाराची बांधीलकी त्यांनी स्वीकारलेली आहे. त्यासाठी प्रत्यक्ष सामाजिक कार्य ते करतातच; पण दलित साहित्य आणि साहित्यविचार हेही एक महत्त्वाचे सांस्कृतिक कार्यच आहे, अशी त्यांची श्रद्धा आहे. त्यासाठी कविता, कथा, समीक्षा यांतही त्यांनी आपली सृजनशीलता प्रकट केली आहे. जीवन आणि साहित्य यांची एकात्मता हे त्यांच्या लेखनाचे व व्यक्तिमत्त्वाचे वैशिष्टच ! त्याचा प्रत्यय वाचकाला त्यांच्या या पुस्तकातून येईल.

— रा. ग. जाधव







वाद्–संवाद्

मा. संपादक,

'नवभारत' यांस

स. न. वि. वि.–

जुलै १९८६ च्या नवभारतच्या अंकातील डॉ. शरद अभ्यंकरांची हिंदू धर्मातील अवतारवाद, कर्मसिद्धांत या संकल्पनांवरील टीकात्मक पत्र वाचले. धार्मिक संकल्पनांचे परीक्षण करीत असतांना व्यापक व उदार दृष्टी ठेवण्याची गरज आहे. हिंदू समाजात अनेक दर्शने निर्माण झाली. एक चार्वाकदर्शन सोडले तर कर्मसिद्धांताचा सिद्धांत हा सर्व दर्शनकारांना मान्य दिसतो. अनेक सिद्धांतांचा दुरुपयोग लोकांकडून व त्यातही नेतेमंडळींकडून केला जातो, हे एक ऐतिहासिक व समाजशास्त्रीय सत्य आहे. अवतार–कल्पनेचा दुरुपयोग या देशात झाला. खरे तर धर्म–संकल्पना ह्या मूळ धर्मग्रंथांचा अभ्यास करून लोकांना शिकविण्याचे काम या देशात मध्ययुगात जवळ जवळ झालेच नाही. 'वेदोऽखिलम् धर्ममूलम्' हा सिद्धांत स्मृतिकारांना मान्य असूनही वेदांचा अभ्यास झाला नाही. एवढेच नव्हे तर वेदवाङ्मय हे बहुसंख्य लोकांपासून दूर ठेवले गेले. पौराणिक कथा व कर्मकाण्डात्मक व्रतवैकल्ये यांनाच धर्माच्या नावाने समाजात प्रतिष्ठा मिळाली. त्यातूनच 'कलियुगात हे असेच होणार' त्याला पर्याय नाही असा दैववाद समाजात बोकाळला. मूळ धर्म-सिद्धांतांचे विपरीत अर्थ लावले जाऊ लागले. अवतारवादाचेही तसेच झाले. श्रीकृष्णानी भ. गीतेत ज्या तऱ्हेने ही कल्पना मांडली ती प्रयत्नवादाला पोषक आहे. एवढेच नव्हे तर मानवी प्रयत्नांचे फळ म्हणूनच ईश्वर साहाय्यार्थ प्रकट होतो. 'परित्राणाय साधूनाम्...' साधूंच्या अर्थात सज्जनांच्या, लोकांच्या रक्षणार्थ देव येतो. धर्मजीवन हे नीतीचे, कर्तव्याचे व त्यागाचे असते. दुष्कृतांकडून अशा धर्मनिष्ठांना त्रास होतो. तरी हे सुकृतलोक आपला सन्मार्ग सोडीत नाहीत. समाजात जे उदात्त व मंगल असेल त्याचा सांभाळ करतात. तसे करण्यात दुरितांशी संघर्ष करावा लागतो. अशा या 'दैवासुर' संस्कृतीच्या संघर्षात दैवी संस्कृतीसाठी लढणाऱ्या लोकांच्या साहाय्यार्थ परमेश्वर येतो. सत्य, न्याय व कर्तव्यनिष्ठा वगैरे मूल्ये टिकविण्यासाठी सज्जनांच्या प्रयत्नांची जेव्हा परिसीमा होते तेव्हा ईश्वरी साहाय्य अवताररूपाने मिळते. साधू वा सज्जन म्हणून राहण्यासाठी व समाजातील सज्जनता टिकविण्यासाठी प्रयत्नांची आवश्यकता आहे. तसे करणाऱ्यांना ईश्वरी साहाय्य मिळते, असे अवतारवाद सांगतो. परंतु असा प्रयत्नवादी अर्थ लोकांना कोणी सांगितलाच नाही.

कर्मसिद्धांताविषयीसुद्धा असेच अपसमज आहेत. या सिद्धांताचाही दुरुपयोग हिंदू समाजात झालेला आहे. परंतु मूळ सिद्धांत शोषितांनी बंड करू नये, म्हणून रचलेला नाही. आजसुद्धा आपल्या घटनेचा राजकीय स्वार्थासाठी उपयोग केला जातो. म्हणून काही घटना ही त्यासाठी लिहिली होती असे आपण म्हणत नाही. सर्व माणसे त्यांच्या कुवतीत, स्वभावात अगदी सारखी असतात काय ? व्यक्ती तितक्या प्रकृती असे आपण म्हणतो. व्यक्तिभेदांचे मानसशास्त्र त्याचा अभ्यास करते. एकाच आई-वडिलांची अपत्येसुद्धा सारखी निपजत नाहीत. परिसर व अनुवंश एक असूनही त्यांच्यात भेद का ? तसेच काही माणसे जन्मतःच विशेष क्षमता वा प्रज्ञा घेऊनच जन्माला येतात. भक्त प्रल्हादाला नारायण-भक्तीविरुद्ध पाठ दिले गेले. परंतु त्याने भक्तिभाव सोडला नाही. प्रसिद्ध गणितज्ज्ञ पास्कल याला गणिताची उपजत आवड होती. त्याचे वडिल गणित द्वेष्टे होते. वडिलांनी त्याला गणितापासून दूर ठेवण्याचा प्रयत्न केला. परंतु त्यात त्यांना यश आले नाही. पास्कल हा गणितज्ज्ञ झाला. अशी अनेक उदाहरणे मिळतात. त्यांचे स्पष्टीकरण अनुवंश व परिसरात मिळत नाही. इथे कर्मसिद्धान्त येतो.

त्याचप्रमाणे कर्मसिद्धान्ताचा अर्थही बरोबर ध्यानात घेतला जात नाही. कर्मसिद्धान्त हा दैववाद नाही. या सिद्धान्तानुसार कर्माचा कर्ता हा माणूस





आहे. त्याच्या कर्माची दोन फळे निर्माण होतात. ती अशी : १) सुखदुःखात्मक फळे. २) संस्कारात्मक फळ. केलेले कर्म करण्याची मानसिक प्रवृत्ती. एखादे कर्म झाले की त्याची सुखदुःखात्मक फळे ही निर्माण होणारच. ती भोगावी लागतात. ते कर्म पुन्हा करावे की नाही ? याचा निर्णय मात्र कर्म-कर्ता माणूस घेऊ शकतो. फळे वाईट असल्यास ते कर्म पुन्हा न करण्याचा निश्चय तो घेऊ शकतो. म्हणजेच पाप-पुण्याच्या संदर्भात व्यक्तीला बऱ्याच अंशी स्वातंत्र्य असते. या सिद्धान्ताचाही जातिभेदासाठी दुरुपयोग केला गेला. परंतु हा सिद्धान्त व्यक्तिभेदाच्या स्पष्टीकरणार्थ दिलेला आहे. भावंडे क्षमतेने भिन्न असली तरी आपण एकाच आईची अपत्ये आहोत ही जाणीव त्यांच्यात ऐक्य, समभाव व आत्मीयता निर्माण करू शकते. या अर्थाने लोक-शिक्षण व्हायला हवे. सिद्धान्त म्हणून कर्मसिद्धान्तही प्रयत्नवादी आहे. सध्या वाईट स्थितीत असलेल्यांची उपेक्षा करणे अयोग्य होय. त्यांच्यात आपले पूर्वजही असू शकतील किंवा पुढे आपल्यातही तशी स्थिती प्राप्त होऊ शकते. मानवाने प्रयत्नशील राहून उत्कर्ष साधावा. इतरांशी सौजन्याने वागावे असा नैतिक बोध कर्मसिद्धान्त देतो. केलेले फुकट जाणार नाही. कर्म केल्याशिवाय काहीही मिळणार नाही– हा बोध इथे मिळतो.

– सा. गे. निगळ

संपादक नवभारत यांस,

जुलै ८६ च्या अंकातील माझ्या हिंदू मनाची जडण-घडण' या लेखावरील डॉ. निगळ यांची वरील प्रतिक्रिया वाचली. धन्यवाद.

त्यांनी व्यक्त केलेले बहुतेक विचार माझ्या प्रतिपादनाला पोषकच आहेत. मात्र त्यांनी केलेले कर्मसिद्धांताचे समर्थन आणि कर्मसिद्धांत प्रयत्नवादी आहे हे विधान पटण्यासारखे नाही.

कर्मानुसार फळ मिळावे अशी आपणा सर्वांचीच इच्छा असते. त्याकरताच पद्मश्री, भारतरत्न वगैरे सन्मान उत्तम काम करणारांच्यासाठी तर दंडविधान कायदे दुष्कृत्ये करणारांसाठी निर्मिले गेले आहेत. असे असूनही एखाद्या सज्जनाला हालअपेष्टा भोगाव्या लागतात तर दुर्जन आरामात, चैनीत राहत असतो असे आढळते. त्याचे स्पष्टीकरण गेल्या जन्मात केलेले पाप-पुण्य असे सांगणे म्हणजे सरळ सरळ लबाडी आहे. शिवाय या कर्मसिद्धांताचा उपयोग जन्माधिष्ठित जातिश्रेष्ठता टिकविण्याकरता आणि त्यातून उद्भवणारी सामाजिक विषमता पोसण्याकरता केला जातो, तेव्हा हा सिद्धांत सामाजिक अन्यायाचा निर्माता बनतोच पण त्याला गोंडस असा तात्त्विक आधारही पुरवतो. हा आधार धर्ममान्य असल्यामुळे त्याला विरोध करण्याचे धैर्य फारच थोडे लोक दाखवू शकतात. संतसुद्धा याला अपवाद नाहीत. कर्मसिद्धांतांचे लोढणे झुगारून सामाजिक अन्यायाविरुद्ध बंड पुकारा, प्रयत्नवादी बना आणि आपले जीवन समृद्ध करा असे सांगण्याऐवजी ते फक्त देवाची भक्ती करा, नामस्मरण करा, आहे त्यात समाधान माना, असला नपुंसक उपदेश करतात.

एक गोष्ट खरी की, प्रत्यक्ष व्यवहारात आपण सर्वजण कर्मसिद्धांत अजिबात मान्य नसल्याप्रमाणे वागत असतो. हा सिद्धांत मान्य केला तर मला कोणाही रुग्णाला औषधोपचार करता येणार नाहीत. कारण पूर्वजन्मातील पापामुळे कोणाला महारोग झाला असेल तर त्यावर मी उपचार करणे म्हणजे साक्षात नियतीने ठरवून दिलेल्या त्याच्या कर्मफलात ढवळाढवळ करणे नव्हे काय ? पण वैद्यमंडळी सर्व रोग्यांच्यावर उपचार करतात, शास्त्रज्ञ लोकांना दुःखमुक्त करण्याचे शोध लावतच असतात. मदर टेरेसासारख्या धर्मशील स्त्रिया गतजन्मीच्या पापामुळे दुःखात खितपत पडलेल्यांचा उद्धार करू पाहतात. राष्ट्रीय पातळीवर दारिद्र्यरेषेखाली कोणीही राहणार नाही याचे प्रयत्न चालू असतात. ही सर्व मंडळी कर्मसिद्धांत खोटा मानतात की असे काही करणे त्यांच्याही कर्मातच लिहिलेले असते ?

बहुतांश हिंदू समाज त्याच्या अस्तित्वाच्या बहुतांश कालावधीत दारिद्र्य, अज्ञान, रोगराई, परदास्य, अन्याय सहन करण्याची प्रवृत्ती यांत अडकलेला राहिला याचे कारण हा कर्मसिद्धांत होय हे आपल्याला आता मान्य होऊ लागल्याचे हे लक्षण मानावे काय ?

– शरद अभ्यंकर

[या विषयावरील चर्चा आता थांबविण्यात येत आहे. – संपादक]

अनुक्रमणिका

संपादक नवभारत यांस,

स. न. वि. वि.–

नवभारताच्या मे/जून १९८६ च्या अंकात मराठी अर्थशास्त्रपरिषदेच्या अध्यक्षपदावरून केलेले ह. कृ. परांजपे यांचे भारतीय नियोजन या विषयावरील भाषण प्रकाशित झाले आहे. या भाषणात देशातील निदान ३७–३८ टक्के जनता दारिद्र्यरेषेखाली आहे व शिक्षण, व्यवसायांची उपलब्धी इत्यादी बाबतीत-देखील खालच्या तळावरील वर्गाची स्थिती शोचनीय आहे त्यामुळे अर्थनियोजन यशस्वी झाले असे म्हणता येत नाही हे कबूल केलेले आहे. नियोजन अयशस्वी का झाले याची कारणमीमांसा पुढे केलेली आहे.

पण याबरोबरच यंत्रसामग्रीच्या बाबतीतील भारताची परावलंबिता पुष्कळच कमी झालेली आहे. रसायने, खनिजे आणि धातू यांचे उत्पादन वाढलेले आहे व भारतीय तंत्रज्ञान इतरांस मदत करण्याइतके समर्थ झाले आहे असा दावा मांडला आहे.

नियोजन का फसले याची परांजपे यांनी केलेली मीमांसा कितपत बरोबर आहे याचा विचार कर-ण्याच्या आधी नियोजन ज्या बाबतींत यशस्वी झाले असे त्यांचे म्हणणे आहे त्या बाबींचा विचार करून त्यांचे दावे टिकण्यासारखे आहेत की नाहीत याचा विचार केला पाहिजे.

नियोजनाचे मूल्यमापन करताना परांजप्यांनी एक साधे गमक वापरण्याचे टाळले आहे. १९४७ वा १९५० सालच्या उत्पादनाशी तुलना करून आजचे उत्पादन वाढले आहे त्याअर्थी प्रगती झाली आहे असा युक्तिवाद करणे फारच विचित्र आहे. शर्यतीत धावणारा खेळाडू सुरुवातीस जेथे होता त्याच्या पुढे आला आहे त्याअर्थी त्याने प्रगती केली आहे असे म्हणण्यासारखेच हे झाले. शर्यतीत खेळाडूने प्रगती केली आहे की नाही हे इतर खेळाडूंच्या तो किती मागे वा पुढे आहे यावरून ठरत असते. तो निघाला त्याच्या पुढे आहे की नाही हे यावरून ठरत नसते. या निकषावर तपासून पाहिले असता संयुक्त राष्ट्रांच्या प्रतिवृत्ताच्या आधारे असे दिसते की, ५८ विकसनशील देशांमध्ये विकासाच्या बाबतीत भारताचा नंबर छप्पन्नावा आहे. दारिद्र्यरेषे-खालील लोकांचा विचार केला तर ज्या देशांच्या परिस्थितीबद्दल अभ्यास करण्यात आला त्या बावन्न देशांत भारताचा नंबर एकावन्नावा आहे. परांजपे-यांच्या भाषणात अशा तुलनांचा मागमूसही नाही हे आश्चर्य आहे.

स्वावलंबनाच्या बाबतीतदेखील अशीच परि-स्थिती आहे. १९४७ मधील बोलूनचालून परतंत्र असलेल्या भारतापेक्षा आजच्या भारताचे तांत्रिक स्वावलंबन वाढले आहे असे म्हणण्यात काहीच हशील नाही. भारत १९४७ मध्ये स्वतंत्र झाला व चीनमध्ये १९४९ मध्ये यादवी संपून एकराज्य स्थापित झाले. स्वावलंबनाच्या बाबतीत भारताची चीनशी तुलना करता येईल काय ? चीनसारखा प्रचंड देश सोडा, चिमुकल्या इस्राइलशी तरी भारताची तुलना करता येईल काय ? इस्राइलही सोडा, निदान पाकिस्तानपेक्षा भारत कमी परावलंबी आहे असे म्हणता येईल काय ?

पाकिस्तानबद्दलचा वरील प्रश्न वाचून काही वाचकांना आश्चर्य वाटेल; पण भारत पाकिस्तान-पेक्षा अधिक स्वावलंबी नाही हे अनेक प्रमाणांवरून स्पष्ट होते. ६५ सालचे भारत-पाक युद्ध भारताला वा पाकिस्तानला दुसऱ्या कोणत्याही राष्ट्रांची मदत नसताना झाले. या युद्धात पाकिस्तानप्रमाणे आमचाही दारुगोळा सात दिवसांत संपला. तेव्हा फार प्रगत शस्त्रास्त्रे तर सोडाच साध्या बृहच्छत्रांच्या दारु-गोळ्याच्या बाबतीतदेखील आमची कुवत सात दिवसांच्या वर लढण्याची नाही व पाकिस्तानसारख्या चिमुकल्या राष्ट्रावरदेखील आपण मात करू शकत नाही. नॅट विमाने व विजयन्ता भारतात होतात असे ऐकण्यात येत होते पण या रणसाधनांचे कारखाने विदेशी साहाय्यावर अवलंबून होते व परदेशांना वाटेल तेव्हा त्यांचे उत्पादन बंद पाडणे त्यांना शक्य होते याचा प्रत्यय लवकरच आला.

आम्ही क्षमता असूनदेखील अणुबाँब बनवणार नाही असे घोषित केले कारण आमचा देश अहिंसा-वादी व शांतिप्रिय आहे असे मानण्यात येते. पण पाकिस्तानही आज असेच म्हणत आहे, याचा अर्थ फारसा कुणी लक्षात घेत नाही. चीनने, सामर्थ्य असूनदेखील आम्ही अणुशस्त्रे बनवणार नाही असे कधीच म्हटले नाही. उलट आम्ही शक्य तितक्या लवकर ती बनवू असेच छातीठोकपणे सांगितले.

भारत-पाकिस्तान व चीन यांमधील या फरकाचे कारण काय ?

कारण स्पष्ट आहे. भारत व पाकिस्तान या दोघांनाही आपल्या कार्यक्रमांसाठी तसेच दुसऱ्याही कित्येक विकासयोजनांसाठी बडया राष्ट्रांवर अवलंबून राहावे लागते. भारताने वा पाकने अणुबाँब बनवावा हे या राष्ट्रांना पसंत नाही. आपण अणुबाँब बनवू असा संशय येताच ते आपली मदत बंद करण्याचा धाक देतात व आमचे त्या मदतीवाचून चालू शकत नाही.

आपल्या तांत्रिक स्वावलंबनाबद्दल गोखले इन्स्टिट्यूट ऑफ इकॉनॉमिक्समधील एका अभ्यासकाने एक निबंध वाचला होता तो वर्तमानपत्रात प्रसिद्ध झाला आहे. त्यात दुर्मिळ विदेशी चलन खर्चून नवी तांत्रिकी विकत घेतली जाते व खर्च झालेल्या चलनाइतकेदेखील उत्पादन या आयातीमुळे होत नाही हे आकडेवारीने सिद्ध केले आहे. दिवंगत पंतप्रधान श्रीमती इंदिरा गांधी यांनी सायन्स काँग्रेसमधील एका भाषणात स्पष्टच सांगितले होते की त्यांनी व पं. नेहरूंनी विज्ञानावर जे कोटयवधी रुपये खर्च केले त्यांतून काहीच लभ्यांश झाला नाही. हरितक्रांतीचे बरेच डिण्डिम ऐकू आले होते व त्यानंतर एकदोन वर्षांतच हरितक्रांती शेतात झाली नसून कागदावरच झाली आहे असे वर्तमानपत्रे लिहू लागली. तेव्हा प्रयोगशाळांचे ताजमहाल उभे झाले असले तरी व विज्ञानाच्या पदव्या घेतलेल्या सुशिक्षितांची संख्या आमच्या देशात विपुल असली तरी या क्षेत्रातले आमचे परावलंबन कमी झालेले आहे असे म्हणणे दुर्दैवाने शक्य नाही.

पाकिस्तानच्या तुलनेत दुसरीही एक गोष्ट सांगण्यासारखी आहे. रशियाशी मैत्रीचा तह करून त्याच्या मदतीने आम्ही पाकिस्तातला हरवले खरे, पण याच लढाईत पाकिस्तानने आमच्याकडून छंबचे क्षेत्र हिसकावून घेतले व आम्ही लढाई जिंकूनदेखील आम्हाला ते परत घेता आले नाही. याचे कारण स्पष्ट आहे. बांगलादेशनिर्मितीनंतर रशियाला पाकिस्तानचा अनुनय करण्याची आवश्यकता वाटली व या अनुनयाखातर छंब परत न मागण्यासाठी आमचे मन वळविण्यात आले. पाकिस्तानचादेखील पराभव आम्ही स्वतःच्या बळाने करू शकत नाही यासाठी आणखी कोणते प्रमाण देण्याची आवश्यकता आहे काय ?

तात्पर्य परांजप्यांनी नियोजनाच्या यशस्वितेची जी उदाहरणे दिली आहेत तीदेखील मान्य करणे जड आहे.

मध्यन्तरी तीन वर्षे योजनेला सुटी देण्यात आली होती. त्या तीन वर्षांत योजनांच्या काळापेक्षा प्रगतीचा वेग अधिक होता या अत्यन्त महत्त्वाच्या मुद्द्याचा परांजपे यांनी उल्लेखदेखील केला नाही. नियोजनाचे विरोधक शेनॉय, नियोजन मुळीच नसते तरी आर्थिक प्रगती सध्यापेक्षा अधिक वेगाने झाली असती असे म्हणत, त्यात तथ्य असावे असे वरील घटनेवरून वाटत नाही काय ?

नियोजन फसण्याचे कारण अनावर लोकसंख्या असे नेहमी सांगण्यात येते. पण ज्या पंचावन्न विकासशील देशांच्या तुलनेने भारताने विकास कमी केला त्या देशांत लोकसंख्येची समस्या नाही काय ? परांजपे यांनी या कारणाचा उल्लेख केला नाही; तो ते त्यांना मान्य नाही म्हणून असे समजावयाचे काय ?

तेव्हा नियोजन सर्वथैव फसले असे म्हटले तर ते दोषकदृष्टीचे लक्षण आहे असे म्हणता येणार नाही.

नियोजन फसण्याची परांजप्यांनी जी कारणे दिली आहेत त्यांत मुख्य हे आहे की, स्वराज्यानन्तर सत्ता कनिष्ठ मध्यम वर्ग व मोठे शेतकरी यांच्या हातात राहिली आणि नियोजनकर्त्यांनी समाजवादाच्या कितीही गप्पा मारल्या तरी कनिष्ठ मध्यम वर्ग व मोठे शेतकरी यांचे हित पाहणे हेच मुख्यतः शासनाचे कार्य राहिले. पण या दोन वर्गांचे हितसम्बन्ध परस्परविरोधी असल्यामुळे त्यांच्या रस्सीखेचीत शासनाचे धोरण धरसोडीचे झाले व कुणाचेही हित साधू शकले नाही.

स्वराज्यानन्तर कनिष्ठ मध्यमवर्ग व शेतकरी हे राजकीय सत्तेचे आधारस्तम्भ होते हे विधान फारच आश्चर्यकारक आहे. स्वराज्यानन्तर चारदोन वर्षे सोडली तर नेहरू वंशाकडेच सत्ता राहिलेली आहे. कनिष्ठ मध्यमवर्ग व मोठे शेतकरी व त्यांच्या कह्यात असलेले मतदार यांनी एकजात या वंशाविरुद्ध मतदान केले असते तर ते पदच्युत झाले असते असे परांजपे यांना म्हणावयाचे आहे काय ?

अनुक्रमणिका

हे दोन वर्ग मिळून अशी किती मते प्रभावित करू शकत होते ? मोठ्या शेतकऱ्यांपेक्षा शतपट मोठ्या असलेल्या संस्थानिकांना नेहरू कुटुंबाने चुटकीसरसे कोपऱ्यात फेकून दिलेच ना ? तेव्हा कनिष्ठ मध्यमवर्ग व मोठे शेतकरी हे सत्तेचे आधारस्तम्भ होते हे विधान सर्वस्वी निराधार आहे.

कनिष्ठ मध्यमवर्गाचा प्रभाव मतदानावर फारसा नसला तरी नोकरशाही त्यांचीच आहे व कोणीही निवडून आले तरी राज्य वस्तुतः कनिष्ठ मध्यमवर्गाचेच आहे असेही म्हणता येत नाही. नोकरशाहीवर प्रभुत्व कनिष्ठमध्यम वर्गाचे नसून वरिष्ठ अधिकाऱ्यांचे आहे व वरिष्ठ अधिकारी कनिष्ठ मध्यमवर्गातले नसून वरिष्ठ मध्यमवर्गातले आहेत.

तेव्हा नियोजन का फसले याची कारणे अन्यत्र शोधली पाहिजेत.

ब्रिटिश काळात समाजाचे पुढारीपण आंग्लशिक्षित वर्गाने केले. मुस्लिम समाज मुस्लिम सुशिक्षितांच्या मागे गेला व हिन्दू समाज हिन्दू सुक्षितांच्या मागे गेला. आंग्लशिक्षितांचे हे पुढारीपण स्वराज्यानन्तरही कायम राहिले. हा वर्ग संख्येने मोठा नसला तरी जनतेच्या वृत्ती घडविण्याचे व तिला दिशा देण्याचे काम त्यानेच केले. तेव्हा नियोजन का फसले हे पहावयाचे असेल तर त्याचे जनक जे आंग्लशिक्षित त्यांची कुवत काय होती व आहे हे पाहिले पाहिजे.

आंग्लशिक्षितांचे गेल्या शंभर वर्षांचे कर्तृत्व लक्षात घेतले तर हा वर्ग मर्कटांचा व पोपटांचा वर्ग आहे असे त्यांचे वर्णन करता येईल. त्यांना मर्कटाची उपमा गांधीजींनीच दिली होती. प्रगत समाजांचे निर्बुद्ध अनुकरण करणे व त्यांच्यात प्रसृत झालेल्या विचारांची निर्बुद्ध पोपटपंची करणे हे या वर्गाच्या कर्तृत्वाचे, फारच थोडे अपवाद सोडले तर, यथायोग्य वर्णन आहे. नियोजनांच्या मागेही हीच मर्कट व शुकवृत्ती होती. रशियाने प्रचंड पायाभूत उद्योग उभारण्याचे नियोजन केले, त्याचे अनुकरण ही आमच्या नियोजनामागील प्रेरक शक्ती होती. "मूलभूत उद्योगांना प्राधान्य देण्यात काय चुकले ?" असे परांजपे विचारतात. पोलादाचेच उदाहरण घेऊन याचा विचार करू. पोलाद हा औद्योगीकरणाचा पाया आहे हे खरे; पण आपल्या उद्योगांना जिरविता येईल एवढेच पोलाद तयार केले तर देशाची संपन्नता वाढेल. जगाच्या बाजारपेठेत मिळणाऱ्या पोलादाच्या दसपट खर्च करून निर्माण केलेले व ते वापरण्यास देशात उद्योग नाहीत म्हणून निरुपयोगी राशीत रचून ठेवलेले पोलाद हा संपन्नतेचा पाया असू शकत नाही. आपल्या पोलादाच्या कारखान्यांना एक कोटी रुपये रोजचे नुकसान येत आहे असे वाचण्यात आले आहे. असे नुकसान करून देश संपन्न होणार आहे काय ?

तीच गोष्ट इतर प्रकल्पांची. भाक्रा-नानगलच्या धरणावर जेवढा खर्च झाला तेवढादेखील त्यापासून मिळणाऱ्या उत्पादनातून निघून येणार नाही अशी आकडेवारी नवभारताच्याच एका अंकात वाचली होती. ही आकडेवारी दाखवली की आमचे समाजवादी म्हणतात " नफ्या-तोटयाचा विचार करून उद्योग उभारायला नियोजनसमिती हे काय वनियाचे दुकान आहे ? " देश संपन्न व्हायचा असेल तर जेवढे भांडवल गुंतवले त्याच्या अनेक पटींनी अधिक मोलाचे उत्पादन त्यापासून झाले पाहिजे. मग ते भांडवल बनियाने गुंतवलेले असो वा सरकारने. ही साधी गोष्ट समाजवाद या शब्दाने गहिवरणाऱ्या पुष्कळांच्या लक्षात येत नाही.

समाजवाद या शब्दाच्या आकर्षणाबद्दल परांजपे यांच्या व्याख्यानातच पुढील वाक्य आहे— "सरकारी मालकी म्हणजेच समाजवाद असा भ्रामक युक्तिवाद मांडून..." वस्तुतः कम्युनिस्ट क्रांती, बहुसंख्य मजूर व नगण्य संख्येत असलेले भांडवलदार या दोनच वर्गांत समाजाची विभागणी झाल्यावर, होणार आहे व मजूर सत्ताधीश होणार आहेत असे म्हणताना सरकारच्या हाती उत्पादनाची साधने असणे व सरकार बहुसंख्यांचे असणे हीच समाजवादाची व्याख्या मार्क्सला अभिप्रेत होती. मजूरक्रांतीऐवजी एक माणूस एक मत या तत्त्वावर निवडून आलेल्या सरकारची मालकी म्हणजे समाजवाद असे बिगरकम्युनिस्ट समाजवाद्यांनी मानले. समाजवाद या शब्दाला याशिवाय दुसरा अर्थ देणे म्हणजे त्याची व्यर्थ व अनैतिहासिक ओढाताण करणे होय. ब्रिटिश समाजवादी पक्षाचा सरकारीकरणाचा प्रयोग फसल्यावर वस्तुतः समाजवाद निकालात निघाला. पण या शब्दाचे आकर्षण एवढे जबरदस्त आहे की,

अनुक्रमणिका

त्याला ऐसपैस अर्थ देऊन ते लेबल कायम ठेवण्याचा प्रयत्न सुरू आहे.

नियोजन यशस्वी व्हायचे असेल, तर नफ्याचा हेतू व स्पर्धा ही आर्थिक विकासास आवश्यक आहेत या दोन सत्यांचा विसर पडू न देता नियोजन करावे लागेल. या तत्त्वांचा विसर हे आपल्या योजना फसण्याचे मुख्य कारण आहे. याच्या जोडीला भ्रष्टाचारासारखी दुसरीही कारणे आहेत पण त्यांचा साक्षात संबंध अर्थशास्त्राशी नाही म्हणून येथे त्यांचा विचार करीत नाही.

—नी. र. वऱ्हाडपांडे

संपादक नवभारत यांसी,

स. न. वि. वि.

ऑगस्ट १९८६ च्या अंकातील धो. वि. देशपांडे यांचा गीतापूर्व महाभारत आणि गीतोत्तर महाभारत : एक नीतिपाठ–२ हा लेख वाचला. आपण परिचयात धो. वि. देशपांडे यांना व्यासंगी समीक्षक म्हटले आहे. लेख वाचून ते एक चांगले पक्षपाती वकील आहेत असे वाटू लागले.

बुरसटलेले सनातनी विद्वान आपल्या पूर्वजांचा गौरव करताना जी टोकाची भूमिका घेतात त्यांचीच री देशपांडे यांनी या लेखात ओढली आहे. भारत सोडून सर्व जगभर वर्ग आहेत. देशपांडे समजतात तसे वर्ण नाहीत. भारतच असा एक देश आहे जेथे वैदिक काळापासून वर्ण होते व आजही आहेत. वर्ण व वर्गात छानशी गफलत करून त्यांनी वाचकांच्या डोळ्यांत धूळ फेकण्याचा केविलवाणा प्रयत्न केला आहे. आमचे वर्ण हे आजच्या भारतीय जातिसंस्थेचे मूळ पायाभूत दगड आहेत. आमच्या धर्मशास्त्राच्या दंडकानुसार फक्त ब्राह्मण वर्णाला तात्पुरता, आपत्काली पोट भरण्यासाठी इतर व्यवसाय करण्यास परवानगी आहे. क्षत्रियादी इतर वर्णाच्या लोकांना धर्मशास्त्राने आपला वर्णधर्म बदलण्यास पूर्ण मनाई केलेली आहे. शंबुक नावाचा शूद्र वेदपठण करतो म्हणून रामाने त्याचा वध केला होता. आपद्धर्म म्हणून ब्राह्मण इतर व्यवसाय करत. द्रोण क्षत्रिय होता तो फक्त रणांगणावर. लढण्याची शस्त्रे खाली ठेवताच तो त्याचा पुत्र, त्याचा नातू, पणतू हे ब्राह्मणच राहात. व्यवसाय बदलला तरी ब्राह्मणाचा वर्ण कायम असे. पेशवे रणांगणावर क्षत्रियत्व दाखवत पण एकदा का ते शनिवारवाड्यात शिरले, की त्यांच्यात ब्राह्मणत्व संचारे. मग ते शहरात अस्पृश्यांनी रस्त्यात फिरताना गळ्यात मडके अडकविले पाहिजे, कमरेला झाडाची फांदी बांधली पाहिजे असे फतवे काढत.

महाभारतकाळी अश्वत्थामा शस्त्र धारण करू शकत होता. पण युधिष्ठिराला कोणी पौरोहित्य करू दिले नव्हते. आजही उत्तर प्रदेशातील ब्राह्मण आचारी, पाणक्या होऊ शकतो पण काशीविश्वेश्वराच्या मंदिराचे पौरोहित्य एखादा चांभार करू शकेल का ?

रशियाचे जे उदाहरण देशपांडे यांनी दिले आहे तेथे स्टॅलिन व्यवसायाने चांभार असून देशाचे बौद्धिक व राजकीय नेतृत्व करू शकला. भारतात आजही एखाद्या भंग्याचे पोर राष्ट्रपती वा पंतप्रधान होऊ शकेल का ?

देशपांडेसाहेब, वर्णजाती ही टरफले नव्हती जी फुंकर मारताच हवेत उडून जावी. शेकडो वर्षांच्या संस्काराने ती आमच्यात इतकी दृढमूल झाली आहेत, इतकी आमच्या रक्तात भिनली आहेत, की मरेपर्यंत ती जाता जात नाहीत.

—रमेश रघुवंशी



मराठी अर्थशास्त्र परिषदेचे दहावे वार्षिक अधिवेशन

अकोला

मराठी अर्थशास्त्र परिषदेचे दहावे वार्षिक अधिवेशन २५, २६ व २७ ऑक्टोबर या तारखांना अकोला येथे पंजाबराव कृषि विद्यापीठाच्या परिसरात श्री शिवाजी महाविद्यालयाच्या पुढाकाराने भरत आहे. अधिवेशनाचे उद्घाटन महाराष्ट्राचे **अर्थमंत्री श्री. सुशीलकुमार शिंदे** हे करणार असून अध्यक्षस्थानी **मुंबई विद्यापीठाचे अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक डॉ. रवीन्द्र सबनीस** हे असतील. अमरावती विद्यापीठाचे **कुलगुरू डॉ. देशमुख** हे प्रमुख पाहुणे म्हणून उपस्थित राहणार आहेत.

अधिवेशनात एकूण चार चर्चासत्रे योजण्यात आली असून त्यांचे विषय पुढीलप्रमाणे आहेत :–

१. **सनातन अर्थशास्त्रीय विचार आणि आर्थिक विकास.**
२. **भारताचे राष्ट्रीय उत्पन्न : संकल्पना आणि मापन.**
३. **महाराष्ट्रातील वस्त्रोद्योगाच्या समस्या.**
४. **महाराष्ट्रातील जलसिंचनाच्या समस्या व पाणीवाटपासंबंधीचे शासकीय धोरण.**

या चारही चर्चासत्रांत भाग घेण्यासाठी नामवंत अर्थतज्ज्ञ व विचारवंतांना निमंत्रण देण्यात आले असून त्यांनी अधिवेशनाला उपस्थित राहण्याचे मान्य केले आहे.

अधिवेशनाला उपस्थित राहू इच्छिणाऱ्या प्रतिनिधींना तीन दिवसांचा निवास-भोजनाचा खर्च रु. १००/– इतका येणार आहे. प्रतिनिधींनी चेकने रु. ११०/– (बँक वसुली खर्चासह) प्रा. सा. शा. हुशंगाबादे, स्थानिक कार्यवाह, मराठी अर्थशास्त्र परिषद, श्री शिवाजी महाविद्यालय, अकोट मार्ग, अकोला–४४४ ००१ या पत्त्यावर १५ ऑक्टोबरपर्यंत पाठविणे जरुरीचे आहे. अधिवेशनासंबंधीची इतर सर्व माहिती स्थानिक कार्यवाहांकडून दिली जाईल.

सुरेश्वर गोस्वामी
कार्यवाह

साभार पोच

* **जातिव्यवस्था व भारतीय क्रांती** – नागेश चौधरी; साथीदार प्रकाशन, नागपूर; १९८५; पृ. ९५; किं. १५ रुपये.
* **तमसा तटाकी** – मुकुंद सोनपाटकी; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; १९८६; पृ. १२१; किं. ४० रुपये.
* **ध्वजदंड** – नरेन्द्र सिन्दकर; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ३०; १९८६; पृ. ५४९; किं. १२५ रुपये.
* **मर्मबंधातली ठेव ही** – संपा. बाळ सामंत; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९८६; पृ. ३०३; किं. ७० रुपये.
* **गौडबंगाल** – अरविन्द गोखले; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९८६; पृ. ९५; किं. ३० रुपये.
* **अंतरा** (कवितासंग्रह) – सुरेश कदम; डिंपल पब्लिकेशन, ३ कादंबरीसहवास, नौपाडा, वसई रोड स्टेशन (पश्चिम रेल्वे), जि. ठाणे– ४०१२०२; १९८६; पृ. ६८; किं. २० रुपये.
* **ऐका रक्ताची गोष्ट** – रेखा आगरवाल, यतीश आगरवाल; अनु. ज्ञानदा नाईक; नॅशनल बुक ट्रस्ट इंडिया, ए–५, ग्रीनपार्क, नवी दिल्ली ११००१६; १९८४; पृ. ६४; किं. रु. २.५०.
* **आहे हे असं आहे** (कथासंग्रह) – गौरी देशपांडे; मौज प्रकाशन; खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई – ४०० ००४; १९८६; पृ. १६७; किं. ४० रुपये.
* **भारतीय स्त्रीजीवन** – गीता साने; मौज प्रकाशन, खटाववाडी, गिरगाव, मुंबई – ४०० ००४; १९८६; पृ. २६२; किं. २८ रुपये.

संपादक, 'नवभारत' यांसी
स. न. वि. वि.

'नवभारत', जुलै १९८६ च्या अंकात प्रा. रा. भि. जोशी यांनी 'संस्कृत भाषेतील संख्यावाचक शब्द' ह्याविषयी पुरविलेली माहिती आपण प्रसिद्ध केली आहे. प्रो. हॉर्विट्स यांनी १९२८ साली मुंबईस दिलेल्या व्याख्यानाची जी टिपणे प्रा. जोशी यांनी घेतली, त्यांचा मराठी अनुवाद वरील लेखात दिला आहे.

अशा प्रकारची, अन्यत्र नमूद झाली असण्याची शक्यता कमी असलेली, महत्त्वाची टिपणे 'नवभारत'-कडे पाठविण्याचे आपण वाचकांना आवाहन केले आहे.

आपला उपक्रम स्तुत्य आहे, पण त्यात एक धोका आहे. व्याख्यानाची टिपणे घेताना ती घेणाऱ्याने जर अनवधानाने चूक केली असली, तर ती चूक व्याख्यात्याची नसूनही आपण अशा लिखाणाला देत असलेल्या प्रसिद्धीमुळे ती व्याख्यात्याची असल्याचे मानले जाईल आणि त्यामुळे त्याला मोठा अन्याय होईल. जी माहिती खरी की खोटी ते पडताळून पाहता येत नाही, ती प्रसिद्ध करण्यापूर्वी फार काळजी घेणे आवश्यक आहे.

आपण प्रसिद्ध केलेल्या, वर उल्लेखिलेल्या माहितीत अशी काही विधाने आहेत की जी प्रो. हॉर्विट्स यांनी खरोखर केली असतील की नाही, ह्याविषयी शंका वाटावी.

उदाहरणार्थ, पृ. चारवर अशी माहिती आढळते: "६ आणि १२ या संख्यावाचक शब्दांचे मूळ खाल्डियन आहे. व्युत्पत्तिदृष्ट्या 'षट्'ला आर्यन मूळ नाही. त्या-वरून तो शब्द परकीय आहे, हे सिद्ध होते." 'षट्'ला आर्यन मूळ नाही असे प्रो. हॉर्विट्स यांनी का म्हटले आहे, ते कळत नाही. पण घटकाभर ते खरे आहे असे मानले आणि तो शब्द परकीय ठरला, तरी १२ ह्या संख्येचा वाचक 'द्वादश' हा शब्द खाल्डियन मानण्याचे काही कारण दिसत नाही. त्याची व्युत्पत्ती स्पष्ट आहे. त्यामुळे प्रो. हॉर्विट्स यांनी तो शब्द खाल्डियन मानावा असे म्हटले होते किंवा कसे, ह्याविषयी शंका उत्पन्न होणे स्वाभाविक आहे.

चार ह्या संख्येचा वाचक असलेल्या 'चतुर्' ह्या संस्कृत शब्दाचा खुलासा करताना पृ. तीनवर म्हटले आहे: " 'त' चा ध्वनिशास्त्राच्या नियमाप्रमाणे 'च' झाला." ध्वनिशास्त्राचा हा कोणता नियम ते कळत नाही. संस्कृतच्या संधिनियमाप्रमाणे काही परिस्थितीत 'त्' चा 'च्' होतो, तो विषय इथे अभिप्रेत असणे शक्य नाही. 'चतुर्' ह्या शब्दाच्या प्रारंभी असलेल्या 'च्' वर्णाचे मूळ इण्डोयुरोपिअन 'क्व्' (k^w) हा वर्ण असल्याचे मानण्यात येते. ध्वनिसंदर्भानुसार त्याचा संस्कृतात 'क्' अथवा 'च्' होतो, तर ग्रीक भाषेत प् अथवा त् होतो. तेव्हा काही शब्दांत ग्रीक : त् = संस्कृत च् अशी जोडी सापडणे शक्य आहे. पण त्याचा अर्थ 'त्' चा 'च्' झाला असा होत नाही, कारण संस्कृत ही काही ग्रीक भाषेपासून उद्भवलेली भाषा नव्हे.

तसेच सात ह्या संख्येसाठी असणाऱ्या संस्कृत 'सप्तन्' चा खुलासा करताना पृ. चारवर म्हटले आहे: " 'क्व्' चा ध्वनिबदलाच्या नियमानुसार 'प' झाला." हे म्हणणेही खरे नव्हे 'क्व्' चा (म्हणजे k^w चा) संस्कृतात कुठेही प् होत नाही. वर म्हटल्याप्रमाणे काही ध्वनिसंदर्भात ग्रीक भाषेत त्याचा प् होतो. इण्डोयुरोपिअन 'सेक्व्'चे संस्कृतात 'सच्' असे रूप होईल, 'सप्' असे होणार नाही. संस्कृत 'सप्तन्' हा शब्द ग्रीक भाषेतून संस्कृतने उसनवारीने घेतला, असे प्रो. हॉर्विट्स यांचे मत असल्यास न कळे.

ध्वनिपरिवर्तनाविषयी मी जी वर माहिती दिली आहे, ती १९२८ च्या पूर्वी कित्येक वर्षे प्रसिद्ध झालेली आहे. प्रो हॉर्विट्स यांना ती माहीत नव्हती असे मानणे कठीण आहे. खेरीज सामान्यतः पाश्चात्त्य संस्कृत जाणकारांना ग्रीक व लॅटिन या भाषा येत असतात. त्यामुळे वर दर्शविलेल्या चुका प्रो. हॉर्विट्स यांनी खरोखरी केल्या असतील का, अशी शंका निर्माण होते.

प्रा. जोशी यांनी संस्कृत संख्यावाचक शब्दांविषयी जी माहिती दिली आहे, तिच्यात आज मान्य न होण्यासारखी दुसरी अनेक विधाने आहेत; पण ती प्रो. हॉर्विट्स† यांनी कदाचित केली असतील, असे मानणे शक्य आहे.

— म. अ. मेहेंदळे

† प्रो. हॉर्विट्स हे कोणत्या विषयाचे प्राध्यापक होते, ह्याची कल्पना नाही. भाषाशास्त्रविषयक त्यांचे लेख वाचल्याचे आठवत नाही.

सार-संकलन

प्रतिसत्य

सरकारकडून आपल्याला जी माहिती मिळते ती कितपत विश्वसनीय असते ? युद्धकाळात अर्थात अनेक कारणांसाठी माहितीवर नियंत्रण घालावे लागते. शत्रूच्या हाती खरी माहिती लागून तिचा त्याला उपयोग करता येऊ नये म्हणून, किंवा लोकांचे नीतिधैर्य टिकून रहावे, लढत रहाण्याविषयीचा त्यांचा उत्साह टवटवीत रहावा, त्यांच्यात घबराट निर्माण होऊ नये, इ. अनेक कारणांसाठी हे नियंत्रण घालण्यात येते. माहितीवर नियंत्रण घालण्याचा अर्थ असा की, खरी माहिती लोकांपासून दडवून ठेवण्यात येते आणि अर्धसत्य किंवा असत्य गोष्टींचा प्रसार करण्यात येतो. विन्स्टन चर्चिल यांनी दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात एकदा असे म्हटले होते की, "युद्ध जारी असताना सत्याला एवढे मोल असते की, असत्यांच्या शरीररक्षकांचे कोंडाळे त्याच्या भोवती उभे करून त्याचे संरक्षण करावे लागते." पण सत्ताधाऱ्यांच्या दृष्टीने युद्धाचा काळ आणि शांततेचा काळ यांच्यात फरक करण्याचे फारसे कारण नसते.

'गैरमाहिती' (डिस्इन्फर्मेशन) हा शब्द आता राजकारणाच्या परिभाषेत रूढ झाला आहे. गैरमाहिती म्हणजे आपली राजकीय उद्दिष्टचे साध्य करण्यासाठी जाणीवपूर्वक खोटचा माहितीचा परदेशात प्रसार करणे. हे तंत्र अर्थात मुळात साम्यवादी राजवटींचे आहे. साम्यवादी मताप्रमाणे सत्य काय आहे हे ठरविण्याचा अधिकार कम्युनिस्ट पक्षाचा असतो. 'वस्तुनिष्ठ सत्य' हा केवळ बूर्ज्वा भ्रम आहे. लोकांनी कशावर विश्वास ठेवणे त्यांच्या हिताचे असते किंवा अंतिम क्रांतीला पोषक असते हा निर्णय करण्याची जबाबदारी कम्युनिस्ट पक्षाची आणि अर्थात सर्वोच्च नेत्याची असते. आणि तो ठरवील ते सत्य असते. तेव्हा सत्याचा मक्ता पक्षाकडेच असतो आणि पक्षाने परदेशात किंवा देशात ज्या माहितीचा प्रसार केला असेल ती असत्य असूच शकत नाही. ती वस्तुस्थितीशी विसंगत असू शकेल आणि म्हणून रूढ अर्थाने असत्य असे तिचे वर्णनही कुणी करील, पण उच्च क्रांतिकारक अर्थाने ती सत्यच असते. तेव्हा 'गैरमाहिती'चा किंवा प्रतिसत्याचा प्रसार करण्याच्या तंत्राचा शोध जरी कम्युनिस्ट राजवटींनी लावला असला तरी त्यांनी प्रसृत केलेली गैरमाहिती ही गैरमाहिती नसते, ती खरी माहितीच असते.

लोकशाही देशांमध्ये खरी माहिती– रूढ अर्थाने खरी माहिती, वस्तुस्थितीचे यथार्थ वर्णन करणारी माहिती– मिळण्याचा आणि मिळविण्याचा लोकांना हक्क असतो असे मानण्यात येते. तेव्हा युद्धकाळासारखे अपवाद सोडले तर सरकार माहितीवर नियंत्रण घालू शकत नाही. सत्य दडविण्याचा प्रयत्न सरकार करू शकते आणि अनेकदा त्यात यशस्वीही होते. पण सत्य हुडकून काढण्याचा लोकप्रतिनिधींचा आणि सर्वसामान्य लोकांचा हक्क सरकार नाकारू शकत नाही किंवा त्याला स्वैरपणे मर्यादा घालू शकत नाही. सर्व प्रकारची माहिती मिळण्याचा आणि मिळविण्याचा लोकांचा हक्क जर कुठे जागरूकपणे आणि ठामपणे बजावण्यात येत असेल तर तो अमेरिकेत होय. ह्या माहितीत विशेषेकरून सरकारी कारभाराविषयीच्या आणि राष्ट्राध्यक्षापर्यंतच्या सर्व सरकारी पदाधिकाऱ्यांच्या कृत्यांविषयीच्या माहितीचा अंतर्भाव होतो. सरकारी सत्ता नागरिकांच्या हक्कांवर अतिक्रमण तर करीत नाही ना ह्या गोष्टीकडे डोळ्यात तेल घालून पहाण्याची अमेरिकन परंपरा आहे.

पण अमेरिकन सरकार खोटे बोलून फसवणूक करू पहाते ह्याचा अमेरिकन लोकांना ताजा अनुभव आहे. केनेडीच्या शासनाने बे ऑफ् पिग्ज वरील मोहिमेविषयी खोटचा गोष्टी सांगितल्या होत्या आणि जॉन्सनशासनाने व्हिएतनामविषयी खोटी माहिती प्रसृत केली होती. निक्सनशासनाचा वॉटरगेट प्रकरणातील खोटेपणा कुप्रसिद्ध आहे. परंतु विशिष्ट अडचणीच्या प्रसंगी तिच्यातून पळवाट म्हणून खोटे-

पणाचा अवलंब करणे, व एखादे राजकीय उद्दिष्ट साध्य करण्यासाठी पद्धतशीरपणे गैरमाहितीच्या तंत्राचा वापर करणे ह्यात महत्त्वाचा भेद आहे असे मानणे शक्य आहे. लोकशाही देशातील सरकार गैरमाहिती तंत्राचा वापर करायला धजावणार नाही असा भरवसा अनेकांना होता. तो फोल ठरला आहे.

'वॉल स्ट्रीट जर्नल' च्या २५ ऑगस्टच्या अंकात प्रसिद्ध झालेली बातमी अशी होती की, लिबियाच्या क. गडाफी ह्यांनी दहशतवादी मोहीम अधिक जोरदार करण्याचा निर्णय घेतला आहे. आणि ह्याबद्दल त्यांना धडा शिकविण्याची तयारी अमेरिकेने चालविली आहे. तेव्हा लिबिया आणि अमेरिका ह्यांची परत टक्कर होणार अशी चिन्हे आहेत. ह्या आशयाच्या बातम्या इतर प्रतिष्ठित पत्रांतही प्रसिद्ध झाल्या. एका सरकारी प्रवक्त्याने, ह्या बातम्या 'अनधिकृत असल्या तरी अतिशय प्रमाण आहेत' (अन्-ऑथराइज्ड बट हाय्ली ऑथॉरिटेटिव्ह) असे त्यांचे वर्णन केले.

पण आता असे उघडकीला आले आहे की ह्या बातम्यांत काही तथ्य नव्हते. अमेरिकन सरकारने गडाफींविरुद्ध चालविलेल्या गैरमाहिती मोहिमेचा भाग म्हणून त्या प्रसिद्ध झाल्या. गडाफींची राजवट अस्थिर करणे हे ह्या मोहिमेचे उद्दिष्ट होते. गडाफीला लिबियांमध्येच बराच विरोध आहे, त्याचे सहकारी त्याच्याशी बेइमान आहेत, अमेरिका लिबियावर हल्ला करणार आहे अशा स्वरूपाचे वातावरण सर्वत्र, विशेषतः लिबियात निर्माण करणे हा हे उद्दिष्ट गाठण्याचा मार्ग होता. ज्या अमेरिकन वार्ताहरांनी ह्या बातम्या प्रसिद्ध केल्या त्यांनी त्यांना प्रामाणिकपणे प्रसिद्धी दिली. पण त्यांना खोटया बातम्या पुरविण्याची व्यवस्था करण्यात आली होती.

ऑगस्ट महिन्यात अमेरिकेचे राष्ट्रीय-सुरक्षा सल्लागार पॉयंडेक्स्टर ह्यांनी एक टिपण राष्ट्राध्यक्ष रेगन यांना सादर केले. त्यात गडाफी राजवट अस्थिर करण्यासाठी खोटया बातम्यांचा प्रसार करणारा गैरमाहिती कार्यक्रम कसा आखता येईल ह्याचा आराखडा देण्यात आला होता. ह्या टिपणाला राष्ट्राध्यक्षांनी आपली अनुमती दिली. गडाफींचे हस्तक आणि परदेशी प्रसारमाध्यमे ह्यांनाच प्रामुख्याने खोटया बातम्या पुरवाव्या असा बेत ह्या टिपणाने आखला होता. पण ह्या खोटेपणाच्या जाळ्यात अमेरिकन वार्ताहरही सापडले. अनेकदा अमेरिकन गुप्त संघटना सी. आय्. ए. परदेशात खोटया बातम्या पद्धतशीरपणे पसरविते. अमेरिकन वृत्तपत्रांच्या परदेशात असलेल्या वार्ताहरांचाही अशा बातम्यांवर विश्वास बसतो आणि ते अमेरिकेतील आपल्या वर्तमानपत्रात विश्वसनीय बातम्या म्हणून त्यांना प्रसिद्धी देतात. पण ह्या वेळेला अधिकृत सरकारी प्रवक्त्यांनी लिबियाविषयक बातम्यांच्या सत्यतेची ग्वाही दिली होती.

पॉयंडेक्स्टर ह्यांच्या टिपणाची व त्याला राष्ट्राध्यक्षांनी दिलेल्या अनुमतीची माहिती वॉशिंग्टन पोस्ट ह्या वर्तमानपत्रात प्रथम देण्यात आली. पण राष्ट्राध्यक्षांनी हा आरोप समूळ नाकारला. उलट सेक्रेटरी ऑफ स्टेट जॉर्ज शुल्झ ह्यांनी अशा गैरमाहिती मोहिमेचे समर्थन केले. अमेरिका आणि लिबिया ह्यांच्यात प्रत्यक्ष युद्ध सुरू नसले तरी जवळजवळ युद्ध असल्यासारखे आहे असे त्यांचे म्हणणे पडले. म्हणजे ही मोहीम आखण्यात आली होती व चालविण्यात येत होती ह्याची कबुली त्यांनी दिली.

अमेरिकन सरकार अमेरिकन वार्ताहरांना आणि त्यांच्याद्वारा अमेरिकन लोकांना खोटया बातम्या पुरविते ह्याचा विचारी अमेरिकनांना धक्का बसला. उलट टिपणाची माहिती फुटली कशी हाच सरकारच्या दृष्टीने महत्त्वाचा प्रश्न होता. गडाफींची राजवट अस्थिर करण्याचे धोरण मान्य नसलेल्या आणि विशेषतः गैरमाहिती तंत्राचा वापर खुद्द अमेरिकन लोकांवर करण्याची कल्पना असह्य असलेल्या कुणातरी अधिकाऱ्याने ती फोडली असणार यात शंका नाही. परदेशात गैरमाहिती पुरविली तरी चालेल, आपल्या लोकांना ती पुरविणे योग्य नाही हे दुटप्पी धोरण आज व्यवहार्य नाही. परदेशांत विश्वसनीय म्हणून स्वीकारण्यात आलेल्या बातम्यांचे प्रतिध्वनी देशात येणारच.

आपल्यांच लोकांना सरकार गैरमाहिती पुरविते म्हणून जसे अनेक अमेरिकन चकित झाले तसे सरकारकडून मिळालेल्या बातम्यांची शहानिशा न

करता त्या वार्ताहरांनी सत्य म्हणून स्वीकारल्या ह्यामुळेही अनेकजण चकित झाले. एकंदरीत पहाता सर्वच सरकारांना गैरमाहितीचा उपयोग करायचा मोह असणार. कम्युनिस्ट किंवा अन्य एकाधिकारशाही देशांत ह्या धोक्यावर इलाज नाही. लोकशाही देशांमध्ये त्यावर इलाज आहे पण तो वापरायचा तर त्यासाठी अखंड जागरूकपणाची किंमत द्यावी लागते हे ह्या घटनांनी परत सिद्ध केले आहे.

रेगन-गोर्बाचेव्ह रेक्याव्हिक भेट

रेगन आणि गोर्बाचेव्ह यांच्या रेक्याव्हिक येथे झालेल्या भेटीत अमेरिकन युद्धनीतिज्ञ आणि परराष्ट्रनीतिज्ञ यांच्या मते अमेरिकन हितसंबंधांच्या दृष्टीतून कोणते महत्त्वाचे मुद्दे उपस्थित करता येण्याजोगे होते? अर्थात अमेरिकेचे राष्ट्रीय हितसंबंध, आणि राष्ट्राध्यक्ष किंवा त्यांचा राजकीय पक्ष ह्यांचे हितसंबंध ह्यांत भेद करावा लागेल. अमेरिकन काँग्रेसची निवडणूक ह्या भेटीनंतर अवघ्या २४ दिवसांनंतर होणार आहे ही गोष्टही ह्या संदर्भात महत्त्वाची आहे.

अमेरिकन सल्लागारांच्या मते ही भेट 'शिखरपरिषद' नव्हती तर पुढे अमेरिकेत होणाऱ्या शिखरपरिषदेची पूर्वतयारी करण्यासाठी योजिलेली बैठक असे तिचे स्वरूप होते. तेव्हा गोर्बाचेव्ह यांची खरी उद्दिष्टे काय आहेत, त्यांना खरोखर काय साधायचे आहे, कोणत्या प्रकारचा समझोता त्यांना व्यवहार्य आणि इष्ट वाटतो ह्याविषयीची बरीचशी स्पष्ट अशी कल्पना रेक्याव्हिक येथे होणाऱ्या बोलण्यातून येऊ शकेल असे त्यांचे भाकित होते. रशियन अर्थव्यवस्थेच्या दृष्टीने आण्विक-शस्त्रास्त्रनिर्मितीवर नियंत्रण घालणे रशियन पुढाऱ्यांना अगत्याचे वाटत असणार असे पश्चिम युरोपीय तज्ज्ञांचे मत आहे. अमेरिकेशी स्पर्धा चालू ठेवणे रशियन आर्थिक ताकदीच्या पलीकडचे आहे ह्या म्हणण्यात तथ्य असले तरी कोणत्या प्रकारच्या शस्त्रास्त्रस्पर्धेवर बंदी घालणे किंवा तिचा वेग कमी करणे रशियाच्या दृष्टीने इष्ट ठरेल हे ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. SS-24 किंवा SS-25 ह्यांसारख्या आंतरखंडीय क्षेपणास्त्रांचे उत्पादन करणारे रशियन कारखाने बांधण्यात आलेले आहेत आणि म्हणून त्यांचे उत्पादन कमी करून रशियाला फारशी बचत करता येणार नाही. त्याला खरी भीती ज्याला तारका-युद्ध (स्टार वॉर्स) म्हणतात त्याची, म्हणजे 'संरक्षकरणनीतीतील उपक्रम'– स्ट्रॅटेजिक डिफेन्स इनिशिएटिव्ह (एस्. डी. आय्.) ह्या कार्यक्रमाची आहे. ह्या अमेरिकन कार्यक्रमाला गती आली तर जी तंत्रस्पर्धा होईल ती रशियाला परवडण्यासारखी नाही. वरील उपक्रमात कॉम्प्यूटर क्षेत्रातील संशोधनाला महत्त्वाचे स्थान आहे आणि त्याच्यात रशिया खूपच मागे आहे. शिवाय एस्. डी. आय. साठी जे संशोधन होईल त्यातून नाटो वापरीत असलेली रूढ (कन्व्हेन्शनल) शस्त्रास्त्रे अधिक भक्कम करणारे शोध लागतील अशीही रशियाला भीती आहे.

तेव्हा तारकायुद्धाचा (एस्. डी. आय.) उपक्रम तहकूब करणे, निदान मंदावणे हे रशियाच्या हिताचे आहे आणि ते साधण्याचा निकराचा प्रयत्न गोर्बाचेव्ह ह्यांच्याकडून होईल असा एक तर्क होता. ह्यासाठी जी देवाण-घेवाण करावी लागेल तिच्यात गोर्बाचेव्ह अमेरिकेला काय देऊ करतील? सध्या जी आण्विक शस्त्रसामग्री (स्ट्रॅटेजिक वेपन्स) सज्ज आहे तिच्यात ५० टक्के कपात करण्याची तयारी गोर्बाचेव्ह ह्यांनी दाखविली आहे. ही कपात रशियन सेनाधिकाऱ्यांना मनापासून मान्य आहे असे नाही. पण आपण अमेरिकनांशी वाटाघाटी करून काही लाभ पदरात पाडून घेऊ शकतो असे सिद्ध करण्याचे राजकीय दडपणही गोर्बाचेव्ह यांच्यावर आहे.

मध्यगामी पल्ल्याची आण्विक अस्त्रे (इन्टरमिडिएट रेन्ज न्यूक्लिअर फोर्स) आणि आण्विक चाचण्या तहकूब करणे ह्यांना गोर्बाचेव्ह सर्वात जास्त महत्त्व देतात असे त्यांचे परराष्ट्रमंत्री एडवर्ड शेव्हर्डनझे ह्यांनी म्हटले आहे. हे दोन्ही विषय पश्चिम युरोपीय जनतेच्या जिव्हाळ्याचे आहेत. अमेरिकेची जी युरोपीय दोस्तराष्ट्रे आहेत त्यांच्याबरोबरचे आपले संबंध सुधारण्याची रशियाची धडपड आहे. ह्या धडपडीमागे आर्थिक व राजकीय कारणे आहेत. युरोपीय राष्ट्रांकडून, विशेषतः पश्चिम जर्मनीकडून रशियाला तंत्रज्ञान हवे आहे आणि व्यापारी कर्जेही हवी आहेत. अमेरिका व्यापारातील भागीदार म्हणून भरवशाचा राहिलेला नाही असे रशियाचे मत झाले आहे. कारण रशियाशी होणाऱ्या निर्यातीवर अमेरिकेने अनेक प्रकारे बंदी घातली आहे. ह्यामुळे अमेरिकेने स्वस्तात धान्य देऊ केले असताही रशियाने

अनुक्रमणिका

ते विकत घेण्याचे नाकारले. शिवाय चेर्नोबिलच्या दुर्घटनेमुळे युरोपीय राष्ट्रांत रशियाच्या इभ्रतीला धक्का पोचला आहे. ही हानी भरून काढण्याचाही रशियाचा प्रयत्न आहे.

मध्यगामी पल्ल्याच्या आण्विक अस्त्रांच्या बाबतीत समझोता घडून येण्याची बरीच शक्यता नजीकच्या काळात आहे. युरोपच्या क्षेत्रात प्रत्येक पक्षाकडे १०० म. प. आ. अस्त्रे असावीत ह्याविषयी दोन्ही बाजूंचे एकमत आहे. शिवाय सबंध जगाच्या संदर्भातही दोन्ही पक्षांकडे समान म. प. आ. अस्त्रे असावीत असे अमेरिकेचे म्हणणे आहे. ह्या मर्यादेचे उल्लंघन कुणी करीत नाही ह्याचा पडताळा घेण्याची कडक पद्धत बसविली पाहिजे असा अमेरिकेचा आग्रह आहे. पण अशी पद्धत घालून देता येईल असे रशियाचे म्हणणे आहे. म. प. आ. अस्त्रांचा खरा धोका पश्चिम युरोपला आहे आणि म्हणून आपल्या दोस्तराष्ट्रांशी सलोख्याचे संबंध दृढ करण्यासाठी म्हणून रशियाला ह्या प्रश्नाचे महत्त्व आहे.

ह्या बाबतीतला एक प्रश्न म्हणजे म. प. आ. अस्त्रांविषयीच्या समझोत्याची मुदत काय असावी ? अमेरिकेचे म्हणणे असे की हा समझोता कायमचा असावा. रशियाला तो ३ ते ५ वर्षांच्या मुदतीपुरता हवा आहे. अलीकडे निर्माण झालेला आणखी एक प्रश्न असा की SS-२१, SS-२२, SS-२३ इ. अल्प पल्ल्याची जी अस्त्रे रशियाने बनविली आहेत त्यांच्या टप्प्यात पश्चिम जर्मनीतील सर्व लक्ष्ये येऊ शकतात. तेव्हा म. प. आ. अस्त्रांविषयीच्या करारात अल्प पल्ल्याची अस्त्रेही समाविष्ट असावीत असे प. जर्मनीचे म्हणणे आहे आणि त्याला अमेरिकेचा पाठिंबा आहे.

शिवाय ब्रिटन आणि फ्रान्स ह्यांच्याकडे स्वतंत्र आण्विक अस्त्रे आहेत. अमेरिका आणि रशिया ह्यांच्यातील कराराचा भाग म्हणून ह्या अस्त्रांवरही मर्यादा घालावी हा आपला आग्रह सोडून द्यायला आपण तयार आहोत असे रशियन परराष्ट्रमंत्र्यांनी सूचित केले आहे. पण म. प. आ. अस्त्रांविषयी रशिया वा अमेरिका यांच्यात करार झाल्यावर ब्रिटन व फ्रान्स ह्यांनीही तो स्वतःवर बंधनकारक मानावा अशी भूमिका रशिया एकाएकी घेईल ही भीती रहातेच.

पडताळा घेण्याच्या पद्धतीच्या बाबतीत त्या त्या स्थानी जाऊन प्रत्यक्ष पहाणी करण्याला रशियाचा विरोध आहे. कारण अमेरिका आपल्या उपग्रहांच्या साहाय्याने रशियाने आपली SS-२० क्षेपणास्त्रे नेमकी कुठे कुठे ठेवली आहेत हे व्यवस्थितपणे हेरू शकतो असे रशियाचे म्हणणे आहे. हे म्हणणे बरोबर आहे. पण अल्प पल्ल्याची अस्त्रे हेरणे अधिक कठीण आहे व म्हणून त्या त्या स्थानी पहाणी करण्याच्या पद्धतीचा आग्रह धरणे अमेरिकेच्या दृष्टीने हिताचे आहे.

ह्यापुढे अण्वस्त्रांच्या चाचण्या पूर्णपणे थांबवाव्यात असे गोर्बाचेव्ह यांनी सुचविले आहे व एकतर्फी चाचणीबंदीही जाहीर केली आहे. अणु-चाचण्या सोडून देणे अमेरिकेला परवडण्यासारखे नाही कारण एस्. डी. आय. उपक्रमाचा तो भाग आहे. पण रशियन सेनाधिकाऱ्यांचाही अणु-चाचण्या कायमच्या बंद करण्याला विरोध आहे असा अमेरिकन तज्ज्ञांचा अंदाज आहे रशियाने अणु-चाचण्यांवर स्वतःच्या बाबतीत एकतर्फी बंदी घातली असतानाही रशियात कुठे कुठे अणु-चाचण्यांची पूर्वतयारी चालली आहे. अशी आपल्या उपग्रहांनी माहिती पुरविली आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. तेव्हा अणु-चाचण्यांवर कायमची बंदी घालण्याला अमेरिका विरोध करील, त्यामुळे जनमत तिला दोषी धरील आणि अमेरिकेचा विरोध अणुचाचण्या घेण्याचा मार्ग रशियाला मोकळा करून देईल असे भाकीत करता येईल.







'नवभारत' वर्ष ३९ वे, अंक १ ते १२ (ऑक्टोबर १९८५ ते सप्टेंबर १९८६)

लेखक-सूची (अकारविल्हे)

अ. ना. ठाकूर

अभ्यंकर, शरद : एप्रिल ८६ अंकातील रा. शं. खालकर यांच्या प्रतिक्रियेला उत्तर (पत्र), जुलै

: सप्टें. ८६ अंकातील सा. गे. निगळ यांच्या प्रतिक्रियेस उत्तर (पत्र), सप्टें.

: 'हिंदू मनाची जडणघडण : एक चिकित्सक अभ्यास', मार्च

इनामदार, एस्. डी. : पिकासो आणि 'गेर्नीका', ऑक्टो. – नोव्हें.

ओझरकर, ज्योतिका : 'खुदकन हसू' (र. गो. लागू), बालकविता (परीक्षण), जुलै

करबेलकर, ना. वि. : 'रबर नैसर्गिक व संश्लेषित' (गो. रा. केळकर)– परीक्षण, जुलै

कुलकर्णी, जयंत बाळकृष्ण : मुक्ताबाईच्या साहित्यावरील सहजयान पंथाचा प्रभाव, ऑगस्ट

कुलकर्णी, म. आ. : एप्रिल ८६ अंकातील वा. द. दिवेकरांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (पत्र), ऑगस्ट

केसकर, प्रतिमा : महानोरांची कविता, ऑक्टो. – नोव्हें.

केळकर, अशोक रा. : 'आधुनिक भक्तिभाव : एक काव्यचर्चा', ऑक्टो.–नोव्हें.

खालकर, रा. शं. : मार्च ८६ अंकातील अभ्यंकरांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (पत्र), एप्रिल

चव्हाण, रा. ना. : 'मराठी वृत्तपत्रांचा इतिहास' (संपा. रा. कृ. लेले), – परीक्षण, जुलै

: 'शाहू छत्रपती आणि लोकमान्य' (य. दि. फडके) – परीक्षण, सप्टें.

चिपळोणकर, व. त्रि. : अज्ञानाच्या ज्ञानकोशाचा परिचय, एप्रिल

चौसाळकर, अशोक : प्राचीन भारतीय राजकीय विचार आणि आधुनिक भारत, सप्टें.

जाधव, रा. ग. : 'दलित साहित्य : स्वरूप व भूमिका' (वामन निंबाळकर) – परीक्षण, सप्टें.

: 'मराठीतील केशवसुती परंपरा : काही विचार', ऑक्टो–नोव्हें.

जाधव, वसंत मा. : अनुवादाच्या संदर्भात, ऑक्टो.–नोव्हें.

जोशी, अविनाश यशवंत : 'भारताची आर्थिक कामगिरी : एक समीक्षा', मे–जून

जोशी, रा. भि. : संस्कृत भाषेतील संख्यावाचक शब्द, जुलै

जोशी, लक्ष्मणशास्त्री : विकसनशील भारत वा महाराष्ट्र यांचा भाषिक प्रश्न अत्यंत संकटग्रस्त !, ऑक्टो. – नोव्हें.

: स्वातंत्र्याच्या चळवळीची फलश्रुती, डिसें.– जाने. – फेब्रु.

जोशी, वसंत स. : 'केशिराज व्यास : व्यक्ति आणि वाङ्मय' (रमेश वामन आवलगावकर)– परीक्षण; 'महानुभाव संशोधन : खंड २, (वि. भि. कोलते), लेखसंग्रह (परीक्षण), मार्च

ठाकूर, अ. ना. : 'नोबेल पारितोषिके : १९८५" मार्च

: 'भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेस (१८८५–१९८५) : वाटचालीची रूपरेषा', डिसें. – जाने. – फेब्रु.

थत्ते, यदुनाथ : 'सन्मानाने मरण्याचा हक्क' (विनायक लिमये), – परीक्षण, ऑगस्ट

दाभोलकर, देवदत्त : काँग्रेसमधील नेहरूपर्व, मे–जून

दिवेकर, वा. द. : शिवाजीच्या स्वराज्य–चळवळीमागील ऐतिहासिक प्रेरणा धार्मिक होत्या काय ?, एप्रिल





: दिवाळी ८५ अंकातील शरद् पाटील यांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (पत्र), मार्च

: मे–जून ८६ अंकातील ह. कृ. परांजपे यांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया (पत्र), सप्टें.

सहस्त्रबुद्धे, अविनाश : 'अनीह' (पु. शि. रेगे) आणि 'भटके पक्षी' (मंगेश पाडगावकर), काव्यसंग्रह (परीक्षण), ऑगस्ट.

साठे, सत्यरंजन : काँग्रेस, इहवाद, लोकशाही आणि समाजवाद, मे–जून

सुराणा, पन्नालाल : शंभर वर्षांतील काँग्रेसचे शेती-विषयक धोरण, मे–जून

सुर्वे, भा. ग. : तकळी शिवशंकर पिळ्ळा, ऑक्टो.-नोव्हें.

हातेकर, रत्नाकर : स्वातंत्र्यपूर्व काळातील काँग्रेसची आर्थिक धोरणे, डिसें. – जाने. – फेब्रु.

लेख-सूची (अकारविल्हे)

'अनीह' (पु. शि. रेगे), काव्यसंग्रह (परीक्षण), : अविनाश सहस्त्रबुद्धे, ऑगस्ट

अनुवादाच्या संदर्भात : वसंत मा. जाधव, ऑक्टो. – नोव्हें.

अज्ञानाच्या ज्ञानकोशाचा परिचय : व. त्रिं. चिपळोणकर, एप्रिल

'आधुनिक भक्तिभाव : एक काव्यचर्चा' : अशोक रा. केळकर ; स. शि. भावे, ऑक्टो. – नोव्हें.

काँग्रेस आणि क्रांतिकारक : ग. प्र. प्रधान, डिसें. – जाने. – फेब्रु.

काँग्रेस आणि समाजवादी चळवळ (१९२१–१९४७) ; प्र. म. बांदिवडेकर, डिसें. – जाने.– फेब्रु.

काँग्रेस, इहवाद, लोकशाही आणि समाजवाद : सत्य-रंजन साठे, मे–जून

काँग्रेसची चळवळ आणि डॉ. आंबेडकरांचे राज-कारण : वसंत पळशीकर, डिसें. – जाने.– फेब्रु.

काँग्रेसच्या इतिहासातील इंदिरा गांधीपर्व : भास्कर लक्ष्मण भोळे, मे–जून

काँग्रेसच्या इतिहासातील गांधीयुग : वसंत पळशीकर, डिसें. – जाने. – फेब्रु.

काँग्रेसमधील नेहरूपर्व : देवदत्त दाभोलकर, मे–जून

नेहरू पर्वातील काँग्रेसचे स्वरूप काणि कार्यपद्धती : प्र. म. बांदिवडेकर, मे – जून.

'काँग्रेस' स्थापनेची पूर्वपीठिका : किशोर बेडकिहाळ, डिसें. – जाने. – फेब्रु.

'केशिराज व्यास : व्यक्ति आणि वाङ्मय' (रमेश वामन आवलगावकर), – परीक्षण : वसंत स. जोशी, मार्च

'खुदकन हसू' (र. गो. लागू), बालकविता (परीक्षण) : ज्योतिका ओझरकर, जुलै

'गीतापूर्व महाभारत आणि गीतोत्तर महाभारत : एक नीतिपाठ – १,२ व ३' : धोंडो विठ्ठल देशपांडे, जुलै, ऑगस्ट व सप्टें.

ना. गोपाळ कृष्ण गोखले आणि भारतीय राजकार-तील नेमस्त पर्व : वसंत पळशीकर, डिसें. – जाने. – फेब्रु.

'चंद्रबन' (बबन सराडकर), काव्यसंग्रह (परीक्षण) : जयंतकुमार बंड, जुलै

'जनसंस्कृती आणि संगीत : भारत' : अशोक रानडे, एप्रिल

लो. टिळकांचे काँग्रेसमधील आणि बाहेरील राज-कारण : यशवंत दिनकर फडके, डिसें. – जाने. – फेब्रु.

तकळी शिवशंकर पिळ्ळा : भा. ग. सुर्वे, ऑक्टो. – नोव्हें.

'दलित साहित्य : स्वरूप व भूमिका (वामन निंबाळकर) – परीक्षण : रा. ग. जाधव, सप्टें.

'नाकुतंती' : दा. गो. देशपांडे, ऑक्टो.–नोव्हें.

वाद–संवाद

श्रद्धांजली

संपादकीय

सार-संकलन



अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

